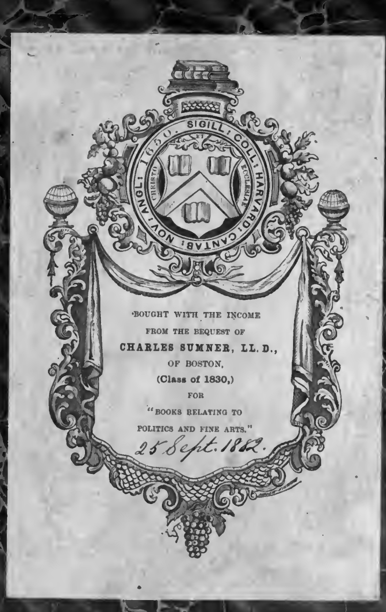
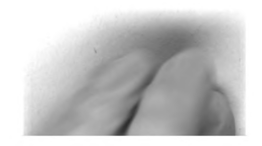


Ital 746 2.5



BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
CHARLES SUMNER, LL. D.,
OF BOSTON,
(Class of 1830,)
FOR
"BOOKS RELATING TO
POLITICS AND FINE ARTS."
25 Sept. 1882.





Digitized by Google

Digitized by Google

L'ÉTAT

ET

L'ÉGLISE

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY.

Digitized by Google

L'ÉTAT

ET

L'ÉGLISE

Marco PAR

M. MINGHETTI

DÉPUTÉ, ANCIEN MINISTRE DU ROYAUME D'ITALIE

TRADUIT DE L'ITALIEN PAR M. LOUIS BORGUET

ET PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION

Par M. ÉMILE DE LAVELEYE

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1882

Tous droits réservés.

C 1024.6.82
III, 1543
Ital 746.2.5
Sept. 25, 1882,
Sumner Fund.
Digitized by Google

INTRODUCTION

Il n'est point de problème de l'ordre politique à la fois plus délicat et plus important que celui des rapports de l'État et de l'Église, et il n'en est pas non plus qui s'impose à nous d'une façon plus urgente. Partout, sous différents aspects, il est, en ce moment, l'objet de débats passionnés, dans les livres, dans les publications périodiques et dans les programmes électoraux : en Italie, question des garanties accordées au Pape ; en France, question de la séparation de l'Église et de l'État ; en Allemagne, lutte ouverte dans le *Kulturkampf ;* en Belgique, conflits à propos de tout, et surtout en matière d'instruction ; en Angleterre, suppression de l'Église établie ; dans l'Amérique catholique, au Brésil, au Mexique, dans les républiques centrales, querelles et batailles incessantes, avec les péripéties les plus inattendues et parfois les plus violentes ; même aux États-Unis, où la constitution sem-

blait avoir apporté une solution définitive, conflits fréquents au sujet des écoles.

D'un côté, ce problème a ses racines dans les premiers principes de la philosophie et de la science ; de l'autre, il touche, par ses applications, aux plus minimes détails de l'administration. Il a des rapports intimes avec toutes les sciences sociales, la métaphysique, la morale, le droit, la politique, l'économie politique et le droit administratif. Celui qui entreprend de le traiter à fond doit donc être à la fois philosophe, juriste, économiste, canoniste, et surtout homme d'Etat. C'est précisément ce qu'est Marco Minghetti, et à un degré d'éminence reconnu non seulement en Italie, mais dans l'Europe entière. Aussi son livre *l'État et l'Eglise* est-il, je crois, le meilleur qui ait été publié sur cette matière, et nous devons être reconnaissant à M. Louis Borguet de nous en avoir donné enfin une excellente traduction. Elle vient à son heure, car les dernières élections en France y ont mis la question à l'ordre du jour de demain.

Le rare mérite de ce nouvel ouvrage de M. Minghetti n'est pas seulement la vue claire des conditions de la liberté qui en dicte toute les conclusions et qui lui fait adopter, sans hésiter, à lui, chef du parti modéré en Italie, une solution que n'osent encore accepter les meneurs du parti démocratique en France; c'est

encore et surtout l'étude approfondie des conséquences de la séparation de l'État et de l'Église, et des lois nombreuses et diverses que nécessiterait ce nouvel ordre de choses. On reconnaît ici la main de l'homme d'État qui sait qu'il ne suffit pas, comme on le fait d'ordinaire, de répéter une formule générale. Il faut examiner aussi, — et ç'est le côté le plus difficile de la question, — les réformes que son application imposerait. La difficulté consiste à respecter les droits individuels et les libertés modernes, sans sacrifier les droits de l'État et les garanties de son indépendance. Ce sont les lois en vigueur dans les États-Unis, en Australie et en Irlande qui peuvent, en cette matière, servir de guide et de modèle, et c'est là que Minghetti cherche la solution du problème.

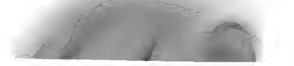
Les croyances religieuses ont partout pour organes des hommes spécialement chargés de les conserver, de les étudier et de les enseigner. Mais c'est principalement et, l'on pourrait presque dire, uniquement dans l'Église catholique et dans celles qui ont la même origine, l'Église grecque et l'Église réformée épiscopale, que ces hommes, réunis par un lien hiérarchique, sont devenus un corps organisé et un « pouvoir », qu'on a pu désigner par ce mot « l'Église », comme on dit « l'État ». Dans les sectes dissidentes du protestantisme, notamment chez les quakers, chez les unitai-


Digitized by Google

riens, chez les mennonites, les ministres du culte ne se prétendent investis d'aucune autorité surnaturelle, ni même d'aucun privilège particulier. Ils ne se distinguent des laïques que par une instruction spéciale : ils sont, à vrai dire, suivant la locution connue que la révolution française avait empruntée à Mirabeau, « des officiers de morale ». Ils ne forment donc pas « une Église ». Dans ces groupes, comme dans le christianisme primitif, dont ils ont repris l'organisation et les principes, l'Église n'est autre chose que l'association des fidèles que réunit la même foi, ἐκκλέσια. Ici, le conflit avec l'État ne peut pas naître. Aussi n'a-t-il jamais surgi dans les États de la Nouvelle Angleterre, fondés par les puritains, jusqu'au moment où les catholiques sont devenus assez nombreux pour réclamer les droits de leur Église. C'est dans les États catholiques et avec le clergé catholique que ce conflit s'est déclaré dans toute son étendue et dans toute sa gravité, parce que l'Église catholique prétend constituer un « pouvoir » auquel, suivant son dogme, l'État doit obéir.

Quels doivent être les rapports entre l'État et l'Église? A cette question, trois solutions ont été données, indépendamment des systèmes mixtes ou de transaction.

L'État est soumis à l'Église : solution théocratique.



Digitized by Google

L'Église est soumise à l'État : solution régalienne, comme dit M. Minghetti.

L'État et l'Église sont complètement séparés : solution libérale et moderne.

Depuis la suppression du pouvoir temporel des papes, le régime théocratique n'existe plus nulle part en Europe. Nous n'en parlerons donc pas. Le second système existe, au contraire, dans la plupart des États, d'une façon plus ou moins complète. En Angleterre, en Prusse, en Russie, l'Église officielle est gouvernée, en théorie tout au moins, par le souverain. Dans les pays à concordat, comme en France, la direction des cultes reconnus est partagée entre le pouvoir civil et l'autorité spirituelle.

Le troisième système n'est guère en vigueur qu'aux États-Unis, et aussi, jusqu'à un certain point, en Belgique.

C'est celui que préconisent généralement les amis de la liberté ; c'est aussi le seul qui semble en rapport avec les principes des constitutions modernes.

Il est difficile de concilier la liberté et l'égalité des cultes avec le régime régalien, même réduit à ce qu'il est en France, sous l'empire du Concordat. En Belgique, où il n'a été conservé de l'ancien ordre des choses que le budget des cultes, celui-ci donne lieu à des inégalités injustifiables. Ainsi, on accorde un trai-



tement à certains cultes et on le refuse à d'autres. Pourquoi? L'État, essentiellement laïque, ne peut avoir la prétention de se faire juge de la vérité religieuse.

Dans tout pays où l'État se reconnaît incompétent en fait de dogmes et où tous les cultes non contraires aux lois sociales jouissent des mêmes droits, le seul régime logique est évidemment celui de la séparation complète de l'État et de l'Église. C'est celui que défend M. Minghetti, avec des arguments si nombreux et si puissants, qu'il n'est pas facile d'y répondre.

L'union de l'Église et de l'État, dit-il, était fondée sur l'unité de la foi : on était à la fois croyant et citoyen. Tous les citoyens devaient avoir les mêmes croyances. C'est, au fond, pour ce motif que l'hérésie était punie comme un attentat aux lois politiques. En effet, elle minait la base de l'État comme on le comprenait alors. L'union des deux pouvoirs fut grandement ébranlée du moment que plusieurs confessions religieuses furent admises à coexister dans un même pays. Elle est devenue, en réalité, impossible depuis que l'État a cessé d'être confessionnel. Lorsque le citoyen peut professer n'importe quel culte ou même les repousser tous, l'union juridique et légale de l'État et de l'Église ne répond plus aux conditions de la société. Ainsi le gouvernement doit pouvoir distri-

buer les ministères sans s'inquiéter des croyances religieuses des membres du cabinet; or, comprend-on un israélite réglant l'administration du culte catholique, et un souverain athée nommant les évêques ? Il y a là une situation qui, joignant l'absurde au ridicule, ne peut durer. Les ultramontains qui, défendant l'union de l'État et de l'Église, veulent en même temps l'unité religieuse maintenue, au besoin, par la loi pénale, sont parfaitement logiques. Les libéraux qui sont partisans de la liberté des cultes et du maintien de l'union de l'État et de l'Église, se mettent en contradiction avec leurs principes.

Depuis l'époque de la Réforme et surtout depuis la paix de Westphalie, le système de la séparation n'a cessé de faire des progrès. Il a été enfin pleinement appliqué aux États-Unis, où le dogmatisme officiel a fait place à l'individualisme le plus complet dans le domaine religieux. L'histoire dégage lentement, mais sûrement, la conséquence des principes. Ce mouvement est irrésistible; il triomphera partout.

La mission de l'État consiste d'abord dans la protection du droit et, en second lieu, dans le soin de ces intérêts vraiment généraux auxquels ni les citoyens, ni leurs diverses associations ne sauraient pourvoir. A aucun de ces titres, l'État ne peut intervenir en matière de religion, du moment qu'il a cessé d'être l'or-



gane d'une croyance révélée et reconnue comme seule vraie et légitime. L'État moderne, toutes les opinions le proclament à l'envi, ne professe aucun dogme. A moins d'être le Saint-Siège, il ne peut invoquer le privilège d'une inspiration spéciale. Comment donc pourrait-il favoriser ou protéger tel ou tel culte, quand tout critérium lui manque pour juger de leur valeur?

On peut, il est vrai, concevoir un système mixte qui consiste à subsidier également tous les cultes, comme l'a voulu la Constitution belge. M. Minghetti n'y voit qu'un régime de transition qui ne peut avoir une longue durée et qui est moins logique que celui du passé.

« Ce système, dit-il, ressemble trop à un expédient; il blesse le droit de ceux qui ne professent aucun culte déterminé, et par là, l'égalité; il a, en outre, ce désavantage de ne pouvoir s'étendre sans inconvénient à toutes les confessions religieuses qui peuvent se produire dans l'avenir. Il ne laisse pas non plus d'insinuer dans les âmes un certain sentiment de scepticisme, l'État paraissant juger toutes les formes de religion comme également vraies et bonnes, tandis qu'en réalité il n'a aucun titre pour prononcer en pareille matière. Il faut donc conclure qu'avec le principe moderne de la liberté religieuse, il n'y a de logiquement possible, à la longue, que la séparation de l'État et de l'Église. »

On ne peut le nier, l'argumentation de M. Minghetti, présentée avec tous les développements qu'elle comporte, paraît irrésistible. Mais les difficultés commencent quand on veut passer à l'application. Si l'on n'avait affaire qu'aux dissidents, rien de plus simple, car leurs tendances les conduisent à se séparer de l'État. Ce sont eux qui, dans les colonies de la Nouvelle Angleterre, ont inauguré le système de la séparation. Mais dans les États catholiques, on rencontre la résistance absolue de l'Église de Rome, qui ne veut à aucun prix de la séparation, parce qu'elle est contraire à ses dogmes. L'article LV du *Syllabus* prononce l'anathème contre celui qui prétend « qu'il faut séparer l'Église de l'État et l'État de l'Église », et l'article LXXX, qui est le dernier, condamne quiconque prétend que « le Souverain Pontife doit se réconcilier avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne ».

L'Église de Rome condamne donc non seulement l'indépendance du pouvoir civil, mais toutes les libertés inscrites dans les constitutions modernes. On ne peut en ce point accuser Pie IX d'exagération, comme le fait le père Curci. Le *Syllabus* n'a fait que reproduire la doctrine constante de l'Église catholique.

Voici en quels termes Bossuet résume, sur ce point, la doctrine catholique :

« Je déclare, dit-il, que je suis et que j'ai toujours été du sentiment, premièrement que les princes peuvent contraindre par des lois pénales tous les hérétiques à se conformer à la profession et aux pratiques de l'Église catholique ; deuxièmement, que cette doctrine doit passer pour constante dans l'Église, qui non seulement a suivi, mais encore demandé de semblables ordonnances des princes.

« En établissant ces maximes comme constantes et incontestables parmi les catholiques, etc. »

L'évêque de Montauban, dans son débat avec Bossuet au sujet des protestants qu'on forçait, par la violence, à assister à la messe, cite les précédents, à l'appui de cette pratique « de rigueur salutaire » :

« Saint Léon, dans sa 85e lettre à l'empereur Léon, lui adresse ces belles paroles : « Grand prince, vous devez punir les sectateurs de Nestorius, de Dioscore et d'Eutychès et ne pas permettre qu'ils divisent l'unité de l'Église. »

« Saint Grégoire, pape, dans sa lettre à Patrice, exarque d'Afrique, l'exhorte à employer le pouvoir que Dieu lui avait confié à la destruction de l'hérésie, et dans celle qu'il écrit à Audibert, roi d'Angleterre, il le loue d'avoir procuré le progrès de la religion, par la terreur, par ses bienfaits, et par ses exemples.

« Saint Bernard, qui a été le plus doux et le moins sévère des pères de l'Église, dans le 60e sermon sur le Cantique des cantiques, conclut qu'il vaut mieux punir les hérétiques par le glaive de la puissance temporelle que de souffrir qu'ils persistent dans leurs erreurs.

« C'est sur ces principes établis par une tradition constante

de l'Église, que les empereurs chrétiens ont toujours donné des lois très sévères contre les hérétiques, pour les obliger à se réunir à l'Église catholique.

« On ne voit point que l'Église se soit jamais plainte de la sévérité de ces lois; au contraire, nous avons prouvé qu'elles avaient été pour la plupart approuvées, demandées et sollicitées par les conciles. »

Voilà ce que dit un savant évêque, et il a raison. Le dogme de l'intolérance a été consacré par une suite de conciles, dont plusieurs œcuméniques.

Un grand nombre de conciles particuliers, notamment celui d'Aquilée en 381, celui de Milan, sous saint Ambroise, en 389, celui de Carthage en 400, celui de Milève en 418, implorèrent la puissance civile, pour en finir avec les hérétiques.

Le troisième concile d'Orléans (538), le sixième de Tolède (838), celui de Toulouse (1119), préludèrent à l'inquisition. — Le pape Innocent III, les conciles de Toulouse (1229), d'Arles (1234), de Narbonne (1245), de Béziers (1245), d'Albi (1254), achevèrent l'organisation de cette terrible institution qui devint le pouvoir exécutif de l'intolérance dogmatique. Deux conciles œcuméniques ont ordonné l'extermination des hérétiques en des paroles sanguinaires qui font frémir.

Écoutez ce que dit le canon 3 du quatrième concile de Latran (1216), qui fut œcuménique, sous le pontificat d'Innocent III :

« Nous excommunions donc et anathématisons toute hérésie, s'élevant contre cette Foi sainte, orthodoxe et catholique, que nous avons définie plus haut, condamnant tous les hérétiques, sous quelques noms qu'on les recense; ils ont, il est vrai, des visages différents, mais ils sont reliés entre eux par leurs queues (*sed caudas ad invicem colligatas*), vu que sur le terrain du mensonge, ils se rencontrent tous.

« § 1. Que les condamnés soient livrés aux autorités temporelles actuelles ou à leurs représentants, pour être punis du châtiment qui leur est dû; les clercs seront préalablement dégradés de leurs ordres. En conséquence, les biens de ces condamnés, si ce sont des laïques, seront confisqués; si, au contraire, ce sont des clercs, ils seront attribués aux Églises qui salariaient lesdits condamnés.

« § 2. Que ceux qui auront été trouvés notoirement soupçonnés d'hérésie (à moins qu'ils n'aient démontré leur innocence par une justification en rapport avec l'importance des soupçons et la qualité de la personne) soient frappés du glaive de l'anathème et soient fuis de tous, jusqu'à justification convenable; de sorte que, s'ils sont restés, durant une année, en état d'excommunication, ils soient dès lors condamnés comme hérétiques.

« § 3. Que les autorités temporelles soient averties, exhortées et, s'il le faut, contraintes par la censure ecclésiastique, afin que, en tant que désirant être regardées et tenues pour fidèles, elles promettent officiellement sous serment, pour la défense de la foi, qu'elles s'efforceront de bonne foi et de toutes leurs forces, d'extirper des territoires soumis à leur juridiction tous les hérétiques signalés par l'Église; de sorte que, dès à présent, quiconque exerce une autorité, soit perpétuelle, soit passagère, soit tenu d'adhérer sous serment à ce principe. Cependant, si un seigneur temporel, requis et averti par l'Eglise, néglige de purger son territoire de la peste hérétique, qu'il soit chargé des chaînes de l'excommunication par le métropolitain et les autres évêques co-provinciaux; et s'il néglige de

donner satisfaction, qu'il en soit donné avis endéans l'année au Souverain Pontife, afin que ce dernier proclame ses vassaux relevés désormais de leur fidélité et livre son territoire à l'occupation des catholiques qui, après l'extermination des hérétiques, le possèderont sans aucune contestation et le conserveront dans la pureté de la foi, le droit du seigneur principal restant sauvegardé, pourvu que lui-même n'y oppose aucun obstacle ni empêchement; cette loi sera appliquée néanmoins contre ceux qui n'ont pas de seigneurs principaux.

« § 4. Quant aux catholiques qui, après avoir pris la croix, se seront armés pour l'extermination des hérétiques, qu'ils jouissent de l'indulgence et du saint privilège qui sont accordés à ceux qui volent au secours de la Terre Sainte.

« § 5. Nous décrétons en outre que les coreligionnaires, recéleurs, défenseurs et fauteurs d'hérétiques encourent l'excommunication, décidant inébranlablement que, si quelqu'un de ceux-ci a été frappé d'excommunication et s'il a négligé de donner satisfaction endéans l'année, il devienne de plein droit infâme à l'avenir et ne soit plus admis à remplir des charges ou à siéger dans des assemblées publiques, ni à élire des magistrats de cette espèce, ni à porter témoignage : qu'il soit en outre *intestable*, c'est-à-dire qu'il ne possède plus la libre faculté de tester et ne puisse recueillir des héritages. Qu'en outre, aucune personne ne soit forcée de lui rendre des comptes sur quoi que ce soit, mais que lui, au contraire, y soit forcé à l'égard d'autrui. Et si cet hérétique se trouve être juge, que ses sentences u'aient aucune autorité et qu'aucune cause ne soit portée devant lui; s'il est avocat, qu'en aucune manière son patronage ne soit admis; s'il est notaire, que les actes dressés par lui ne soient d'aucune valeur, mais soient condamnés comme est condamné leur auteur. Et dans les autres cas semblables, nous ordonnons d'observer les mêmes règles. »

On ne peut pas prétendre, comme le font les catholiques libéraux, que l'Église a renoncé à ces doctrines



du moyen âge. Comme elles ont été proclamées par des conciles œcuméniques, elles sont de dogme et, en outre, elles ont été promulguées très nettement à notre époque, et précisément à propos des Constitutions belges, qui consacraient les libertés modernes, en 1815, dans le *Jugement doctrinal* des évêques de Belgique, condamnant la Constitution accordée par le roi Guillaume des Pays-Bas à ses États, et en 1832, dans la fameuse Encyclique du pape Grégoire XVI.

Voici comment s'expriment les évêques belges :

« C'est donc pour remplir un des devoirs les plus essentiels de l'épiscopat, pour nous acquitter envers les peuples, *sur lesquels le Saint-Esprit nous a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu* (act. 20, v. 28), de l'obligation qui nous a été strictement imposée par l'Église, que nous avons jugé nécessaire de déclarer qu'aucun de nos diocésains respectifs ne peut, sans trahir les plus chers intérêts de sa religion, sans se rendre coupable d'un grand crime, prêter les différents serments prescrits par la Constitution, par lesquels on s'engage à maintenir la nouvelle loi fondamentale, ou à concourir au maintien et à l'observation de ladite loi.

« En effet, on s'oblige par lesdits serments à observer et à maintenir tous les articles de la nouvelle Constitution et, par conséquent, ceux qui sont opposés à l'esprit et aux maximes de la religion catholique, ou qui tendent évidemment à opprimer et à asservir l'Église de J.-C.

« Or, tels sont les articles suivants :

« Art. 190. La liberté des opinions religieuses est garantie à tous.

« Art. 191. Protection égale est accordée à toutes les communions religieuses qui existent dans le royaume.

« Art. 192. Tous les sujets du roi, sans distinction de croyance religieuse, jouissent des mêmes droits civils et politiques, et sont habiles à toutes les dignités et emplois quelconques.

« Art. 193. L'exercice public d'aucun culte ne peut être empêché, si ce n'est dans le cas où il pourrait troubler l'ordre et la tranquillité publique.

« Art. 196. Le roi veille... à ce que tous les cultes se contiennent dans l'obéissance qu'ils doivent aux lois de l'État.

« Art. 226. L'instruction publique est un objet constant des soins du gouvernement. Le roi fait rendre compte tous les ans aux États généraux de l'état des écoles supérieures, moyennes et inférieures.

« Art. 145. Les États (provinciaux) sont chargés de l'exécution des lois relatives à la protection des différents cultes et à leur exercice, à l'instruction publique, etc.

« Nous nous bornerons à faire sur chacun de ces articles quelques courtes observations.

« Art. 190 et 191. 1° Jurer de maintenir la liberté des opinions religieuses et la protection égale accordée à tous les cultes, qu'est-ce autre chose que de jurer de maintenir, de protéger l'erreur comme la vérité ; de favoriser le progrès des doctrines anti-catholiques; de semer, autant qu'il est en son pouvoir dans le champ du père de famille, l'ivraie et le poison qui doivent infecter la génération présente et les générations futures; de contribuer ainsi, on ne peut plus efficacement, à éteindre peu à peu dans ces belles contrées le flambeau de la vraie foi? L'Église catholique, qui a toujours repoussé de son sein l'erreur et l'hérésie, ne pourrait regarder comme ses vrais enfants ceux qui oseraient jurer de maintenir ce qu'elle n'a jamais cessé de condamner. Il est notoire que cette dangereuse nouveauté n'a été introduite, pour la première fois, dans un pays catholique, que par les révolutionnaires de France, il y a environ vingt-cinq ans, et qu'à cette époque le chef de l'Église la condamna hautement.



« Art. 192. 2° Jurer de maintenir l'observation d'une loi qui rend tous les sujets du roi, de quelque croyance religieuse qu'ils soient, habiles à posséder toutes les dignités et emplois quelconques, ce serait justifier d'avance et sanctionner les mesures qui pourront être prises pour confier les intérêts de notre sainte religion dans les provinces, si éminemment catholiques, à des fonctionnaires protestants...

« Art. 196. 4° Jurer d'observer et de maintenir une loi qui suppose que l'Église catholique est soumise aux lois de l'État et qui donne au souverain le droit d'obliger le clergé et les fidèles à obéir à toutes les lois d'État, de quelque nature qu'elles soient, c'est s'exposer manifestement à coopérer à l'asservissement de l'Église catholique. *C'est au fond soumettre*, suivant l'expression de notre Saint-Père le Pape, *la puissance spirituelle aux caprices de la puissance séculière.* (Bulle du 28 juin 1809.)

Art. 226. 5° Jurer d'observer et de maintenir une loi qui attribue au souverain, et à un souverain qui ne professe pas notre sainte religion, le droit de régler l'instruction publique, les écoles supérieures, moyennes et inférieures, c'est lui livrer à discrétion l'enseignement public dans toutes ses branches, c'est trahir honteusement les plus chers intérêts de l'Église catholique... Le pouvoir qu'ont les évêques de surveiller l'enseignement de la foi et de la morale chrétienne, dans toute l'étendue de leurs diocèses, comme celui de remplir toutes les autres fonctions de leur ministère, émane de la volonté et de l'autorité de J.-C. lui-même. On ne peut le leur ôter ni le diminuer, sans soumettre la doctrine de la foi et toute la doctrine ecclésiastique à la puissance séculière, sans renverser, par conséquent, tout l'édifice de la religion catholique. »

Nous avons cru nécessaire de bien établir quels sont les dogmes de l'Église catholique relativement aux libertés modernes, parce que c'est cela qui rend

singulièrement difficile l'application du principe de la séparation de l'État et de l'Église.

On ne peut pas dire que la séparation de l'Église et de l'État soit contraire aux dogmes catholiques, ni surtout aux traditions du Christianisme, car jusqu'à Constantin, l'Église chrétienne a vécu dans l'État, séparée et à peine tolérée. Mais durant le moyen âge, ayant peu à peu usurpé la suprématie, le catholicisme considère ce régime comme normal et nécessaire à son existence. Il condamne toute tentative faite pour l'abolir et l'accuse d'hérésie[1]. Cela étant ainsi, est-il possible de mettre en pratique et de maintenir en vigueur dans un pays catholique le système de la séparation, alors qu'il est condamné par l'Église catholique?

Voilà le redoutable problème qui s'impose et dont on ne peut se dissimuler la gravité. Remarquez bien qu'en appliquant la séparation, on viole ce que les populations catholiques considèrent comme un article de foi, et ainsi on porte atteinte, ainsi que le prétendent leurs organes, à leur liberté religieuse. Il en est

[1] Parmi d'autres preuves de ce fait, je citerai celles qui se rapportent spécialement au livre de M. Minghetti. Il a éte mis à l'*Index*, condamné par la *Civiltà Cattolica* d'abord, puis par des personnages importants de la hiérarchie, notamment et *ex cathedrà*, par : D. Antonio Vivari, professore al Seminario bolognese. — Bologna, 1878. — *Lettera pastorale di Monsignore Luigi Filippo, arcivescovo di Aquila al suo Clero.* — Aquila 1878. — *Dissertazione di Monsignor Vecchiotti all'Accademia di Religione Cattolica.* — Roma, 1879.

de même pour la tolérance. L'intolérance étant un dogme catholique, on attente à la foi, en proclamant la liberté des cultes et des opinions.

Vous espériez mettre fin à la lutte, en coupant les liens qui attachent l'Église à l'État et en assignant à chacun un domaine séparé; vous n'arriverez qu'à la rendre plus violente. Je n'en veux d'autre preuve que ce qui se passe en Belgique. Sauf l'inconséquence du budget des cultes, le système préconisé par M. Minghetti est consacré par la Constitution belge. Cependant, nulle part l'antagonisme entre les partisans de l'indépendance du pouvoir civil et ceux de la prédominance de l'Église n'a été plus persistant, plus universel et plus ardent; on peut dire qu'il a absorbé toute la vie politique du pays. La raison en est simple. La Constitution ayant établi un régime condamné par l'Église, le devoir de tous les bons catholiques est évidemment de préparer les voies pour arriver à le modifier, et à cet effet, de s'efforcer de conquérir le pouvoir par les moyens mêmes que la liberté met à leur disposition : journaux, associations, meetings, élections, accaparement des places. Aux États-Unis, où la séparation est aussi complète qu'elle peut l'être, les mêmes conflits commencent à se produire partout où augmente le nombre des catholiques.

S'il est certain que la séparation n'apporte point la



paix et si, de toutes façons, la lutte doit continuer, la question qui s'impose n'est plus celle-ci : La séparation est-elle le système théoriquement le plus logique et le plus rationnel? mais plutôt celle-ci : Avec la séparation complète, l'État peut-il, oui ou non, mieux défendre son indépendance et les libertés confiées à sa garde? C'est ici que les doutes commencent et que les meilleurs esprits hésitent. Voyez le revirement qui s'est produit en France à ce sujet. Il y a quelques années, le parti libéral, qui a maintenant à la Chambre une majorité considérable, réclamait à peu près unanimement la séparation de l'Église et de l'État. Aujourd'hui, il n'en est plus question, et récemment encore, M. Gambetta, dans un programme électoral, qui ne reculait pas devant les réformes très radicales, repoussait celle-ci de la façon la plus décidée. Quels sont les motifs de ce changement d'opinion?

Le premier motif paraît être celui-ci. Le clergé, à qui on supprimerait tout traitement, deviendrait encore plus hostile qu'il ne l'est maintenant aux institutions établies, et comme il semblerait persécuté, il pourrait trouver dans ce rôle le moyen de s'attirer de nombreuses sympathies.

En second lieu, les prêtres, réduits à la besace de l'apôtre, deviendraient certainement encore plus fana-


Digitized by Google

tiques qu'ils ne le sont actuellement. Le clergé irlandais en est un exemple frappant.

Troisièmement, en France, en Italie et presque partout, en échange du budget des cultes, l'État a une part d'intervention dans la nomination des évêques, et par eux il peut exercer une certaine influence sur le clergé national tout entier. Tout lien étant rompu, les évêques nommés exclusivement par Rome, seraient des prêtres de combat, qui auraient pour unique mission de faire à l'État une guerre à mort. La Belgique en offre la preuve concluante.

Pour leur résister, faudrait-il recourir à la persécution, comme l'a fait la Révolution française ? Outre que ce serait fouler aux pieds les premiers principes des constitutions libres, on peut dire que le moyen n'aboutirait pas plus aujourd'hui qu'en 93. Helvétius a dit, il est vrai : « La seule religion intolérable est une religion intolérante » ; mais comment mettre à exécution une politique qui prendrait cet aphorisme pour mot d'ordre? Ne vaut-il pas mieux prévenir que sévir?

Enfin, quatrièmement, la séparation soulève la grave question de la propriété ecclésiastique. Si l'on veut bien relire le testament politique d'un esprit fin, tempéré, et remarquablement judicieux, c'est-à-dire la *France nouvelle* de Prévost-Paradol, on verra que c'est cette difficulté qui l'arrête : Si, dit-il, vous sup-

primez le budget des cultes, vous devez accorder aux différentes communions le moyen d'entretenir leurs ministres, de posséder des lieux de culte et de subvenir à leurs autres dépenses. A moins de vouloir rendre impossible toute organisation religieuse, on ne pourra se refuser à accorder la personnification civile aux citoyens qui s'associent dans un but d'édification commune.

« Il faudrait s'attendre à voir un spectacle bien nouveau pour la France et capable de porter l'inquiétude dans bien des esprits. Il est probable que l'Église catholique de France ne voudrait pas faire dépendre l'existence de chaque pasteur de son propre troupeau et qu'elle prendrait le sage parti de former une caisse commune qui serait administrée par ses chefs, comme l'est aujourd'hui son budget par l'administration des cultes. Mais les chefs de cette puissante association, qui seraient-ils? Probablement un comité formé d'évêques et de laïques choisis parmi les plus considérables; ce comité remplirait sans doute les fonctions actuelles de l'administration des cultes : il présenterait les évêques à l'institution papale, payerait leur traitement et administrerait la fortune commune; il représenterait enfin l'Église de France auprès du Saint-Siège, du consentement de cette Église et du consentement de la papauté. On ne conçoit guère d'une autre façon la nou-

velle organisation de l'Église catholique, une fois que seraient retirés d'elle le soutien que l'État lui prête et le frein qu'il lui impose; et lorsqu'on se représente exactement ce futur état des choses, on comprend que plus d'un esprit politique ne considère pas sans appréhensions, l'existence d'une organisation si puissante et le rôle si considérable des citoyens, ecclésiastiques ou laïques, qu'elle mettrait à sa tête et reconnaîtrait pour chefs. La crainte de voir subsister, sans contre-poids suffisant, un État dans l'État ne serait-elle point légitime? »

M. Minghetti ne s'effraie pas de ce qui fait hésiter Prévost-Paradol et Gambetta.

C'est ce côté du problème de la séparation qu'il discute avec le plus de soin, dans les chapitres III et IV de son livre. Il s'efforce de montrer que les craintes qu'inspire le rétablissement de la mainmorte sont très exagérées. Il conseille, au reste, toute une série de dispositions à prendre pour en prévenir l'extension excessive. Les corporations ne pourraient posséder que les biens fonciers strictement indispensables à leur objet. Le principe électif devrait être maintenu dans la composition et dans le recrutement du personnel administratif. Les prêtres, comme les médecins et les avocats, devraient faire preuve de capacité. Ne pourrait enseigner que celui qui serait muni d'un diplôme, et l'enseignement privé ne pourrait jamais se soustraire

à l'inspection officielle. L'État aurait, en tout temps, le droit de supprimer les personnes civiles auxquelles il aurait donné l'existence, et il devrait le faire dès qu'elles cesseraient de répondre au but qui les a fait instituer. Vous vous alarmez, dit M. Minghetti, de l'accroissement rapide des corporations religieuses. Elles grandissent ainsi parce qu'elles échappent aux mesures restrictives de votre législation. Reconnaissez leur existence, et dès lors vous aurez prise sur elles.

En théorie, on ne peut méconnaître les avantages des fondations ayant un but d'utilité générale.

Des œuvres nécessaires se perpétuent ainsi, sans rien coûter aux contribuables. En outre, elles constituent des centres de vie indépendante. Lieber attribue à la multiplicité de ces institutions la vie politique vigoureuse et prospère de la race anglo-saxonne. Le grand danger de la démocratie, comme l'a si bien montré Tocqueville, c'est que, réduisant la société tout entière à une plaine uniforme où roulent emportés des grains de sable sans consistance, elle prépare ainsi admirablement le terrain pour le césarisme, en détruisant tout ce qui pourrait lui faire obstacle. Autonomie des associations et des fondations, voilà les bases essentielles de la liberté. Nous le voyons bien en Suisse et aux États-Unis. Mais dans un pays catholique,

un tel régime ne conduirait-il pas fatalement à la perte de la liberté qu'on veut fonder ?

Ne l'oublions pas, nous nous trouvons en présence d'une corporation sacerdotale d'une puissance incomparable, organisée comme uue armée, ayant son représentant dans chaque village, sans compter les communautés religieuses d'hommes et de femmes, qui se multiplient sans cesse, et pouvant user de ces armes spirituelles, auxquelles il est difficile de résister : les sacrements. Je ne connais pas de preuve plus remarquable de la force dont dispose l'Église catholique que ce qu'elle a fait en Belgique depuis la réforme de l'enseignement primaire en 1879. Deux ans lui ont suffi pour ouvrir dans presque toutes les communes du pays une école de garçons et une école de filles, et pour y attirer un nombre d'élèves plus considérable que celui des écoles officielles.

C'est, sans doute, en usant de contrainte sur les parents avec une violence dont une enquête parlementaire revèle chaque jour les excès, que ce résultat a été obtenu; mais la contrainte est subie, les écoles ecclésiastiques sont fondées, et elles sont remplies. Donc, la force et l'influence existent. Des faits sont des faits, et il faut en tenir compte. S'il est certain que l'Église de Rome condamne les libertés modernes, tout ce qui peut accroître sa puissance est un danger pour

la liberté. Voilà ce qui fait hésiter quand il s'agit de lui accorder le droit de fondation.

Il ne faut pas s'imaginer, d'ailleurs, que la séparation puisse mettre fin à la lutte entre l'État et l'Église. La séparation n'est qu'une mesure de droit public : elle n'a pas d'application dans le domaine de la vie individuelle. Le citoyen et le croyant ne font qu'un seul individu. Ici, on ne peut tracer de ligne de démarcation. Le citoyen, quand il aura à prendre parti et à agir dans la vie publique comme électeur, conseiller communal, représentant, ministre ou même, chose plus grave, comme juge, obéira nécessairement à sa conscience, c'est-à-dire à sa foi, et au prêtre qui en est l'arbitre. L'Église peut donc ici reconquérir, sur le terrain de la liberté et par le mécanisme des institutions libres, toute l'influence qu'on lui aura ôtée, en lui enlevant les privilèges d'un pouvoir reconnu. C'est ce que le clergé et les catholiques belges ont compris depuis longtemps, et c'est de ce côté qu'ils ont porté leurs efforts.

Leur exemple ne tardera pas à être suivi ailleurs. Déjà, en Allemagne, le parti clérical, grâce au nombre de voix dont il dispose dans les collèges électoraux et dans le Parlement, a réduit le gouvernement à modifier sa politique ecclésiastique. En Italie, le père Curci, dans un livre récent, du plus grand intérêt : *La nuova*



Italia ed i vecchi Zelanti, prouve très clairement que l'Église doit renoncer définitivement au pouvoir temporel et s'efforcer de reprendre le pouvoir, par les moyens que la Constitution italienne met à sa disposition. Le parti conservateur devient alors un parti clérical, et les questions politiques des questions religieuses. On a séparé l'Église de l'État dans les lois, mais dans les faits on retrouve devant soi le dogme armé en guerre, et le conflit des deux tendances religieuses absolument inconciliables, nous replace sur le terrain des guerres de religion. Ce n'est plus, comme auparavant, l'État qui défend son indépendance, par la réglementation; ce sont des amis de la liberté qui attaquent des croyances religieuses qu'ils considèrent comme des instruments de servitude. Cette forme du conflit est-elle moins grave que l'autre?

Pour ceux qui ne voient dans toute religion qu'un mal, ou tout au moins une illusion, destinée à disparaître par le seul progrès des lumières, la question se résout aisément. Ils ne peuvent que se féliciter d'une situation qui entraîne tous les partisans des institutions libres à favoriser une guerre qui, au fond, doit s'en prendre aux sacrements et aux dogmes, dont le clergé se fait un moyen de domination. Mais ceux qui croient que le sentiment religieux est la base nécessaire de la morale et de la vie sociale, n'ont-ils pas

lieu de s'inquiéter de l'avenir? La neutralité qui semble s'imposer à l'État, du moment qu'il est complètement séparé de l'Église, n'est pas facile à maintenir; car il reste des points de contact inévitables et en même temps très délicats, dans l'instruction publique notamment.

Sans doute, là aussi on s'efforcera de faire le partage entre les deux domaines, en décrétant l'enseignement laïque ou non confessionnel, d'après l'exemple des États-Unis et de la Hollande. Mais dans ces deux pays protestants, le caractère pour ainsi dire laïque de la religion dominante permet d'exclure complètement le dogme, tout en conservant, comme base de la morale, les principes spiritualistes du christianisme. Cette solution rencontre les plus grandes difficultés dans les pays catholiques, premièrement à cause du caractère essentiellement dogmatique du catholicisme, secondement parce que les représentants de la religion n'admettent pas un enseignement religieux séparé du dogme. L'instruction laïque, même si l'État la désire neutre, deviendra presque forcément hostile à l'Église qui la condamne et la poursuit de ses anathèmes. L'instituteur sera, comme on l'a dit, un anti-curé. La lutte, qui n'existait autrefois que dans les sphères administratives, sera transportée ainsi au fond des consciences et s'imposera aux populations, dès l'en-



fance, et jusque dans le moindre village. C'est le spectacle que nous offre en ce moment la Belgique où le régime de la séparation de l'État et de l'Église a été introduit dans l'enseignement primaire par la loi de 1879. On ne pourra de sitôt apprécier les résultats de cette tentative. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est que, loin de terminer la guerre entre les deux partis que l'on appelle maintenant partout en Europe libéral et clérical, elle n'a fait que l'entretenir et l'exaspérer.

Le comte Henry d'Arnim, discutant un jour avec la nièce de Cavour, la marquise Alfieri, la valeur pratique de la fameuse formule : *Chiesa libera in Stato libero*, résumait ainsi sa pensée : « Voulez-vous savoir à quoi aboutit cette chimère, le voici : elle signifie tout simplement *Chiesa armata in Stato disarmato.* L'État n'a plus aucune arme ponr résister à l'Église, et l'Église peut faire usage de toutes les siennes. Des songe-creux se sont imaginé qu'on affaiblirait la papauté en lui enlevant le pouvoir temporel. Quelle erreur! Tant que le pape avait des États, nous pouvions employer contre lui des moyens de contrainte physique, par exemple, envoyer une frégate devant Civita-Vecchia. Maintenant qu'il n'est plus qu'une puissance spirituelle, les États, qui ne disposent que de forces matérielles, n'ont plus aucun moyen d'action

sur lui. » Les *Preussische Jahrbücher* de février 1873 ont développé les mêmes considérations.

Le pouvoir temporel devait disparaître, en vertu de ce puissant mouvement historique qui a emporté les autres principautés ecclésiastiques et qui aboutira finalement à la séparation complète de l'Église et de l'État; mais l'observation du comte d'Arnim est profonde et juste. C'est le même ordre d'idées qui a inspiré le programme tracé récemment par le père Curci. Puisque Dieu, dit-il, semble vouloir la séparation de l'État et de l'Église, il faut l'accepter. Dans le meilleur livre qui ait été écrit sur la matière, ajoute-t-il, Marco Minghetti a parfaitement formulé les conditions qui peuvent rendre la réforme acceptable. Déjà aujourd'hui, l'Église est bien plus libre qu'autrefois et, par conséquent, elle peut beaucoup mieux faire usage de la puissance dont elle dispose. Plus elle se retirera des intérêts temporels, plus grandira son influence spirituelle. Ainsi, en Italie, les curés de campagne vivent du produit de la culture des terres de la paroisse. Que l'État reprenne ces biens, comme le veulent les adversaires de l'Église, et ils lui auront rendu un grand service. Dès lors, les curés, n'ayant plus à faire valoir leurs biens, pourront se vouer tout entiers à leur ministère. « On ne les verra plus sur les marchés, vendre le plus cher possible leur vin ou leur grain, leurs



bœufs ou leurs porcs : occupation indigne de leur état, quand ils le font pour les produits de leur propre culture, mais bien plus regrettable encore quand ils s'occupent de ce trafic par spéculation, en vendant les denrées d'autrui. » Le père Curci a raison. Pourquoi le curé italien n'est-il pas un zélateur fanatique de la papauté, comme ses confrères en France, en Belgique, en Allemagne, ou en Irlande? Parce qu'étant fermier, il est forcément mêlé à la vie civile, et que les soins de sa culture lui font oublier souvent la cause de Rome. Y eut-il jamais un clergé qui s'occupa moins d'étendre le pouvoir de l'Église que celui du xviiie siècle en France? Vivant à la cour et dans les salons, il ne songeait qu'à dépenser joyeusement les gros revenus de ses bénéfices. Ce n'est certes pas une raison pour rétablir la propriété ecclésiastique, mais c'en est une pour prévoir qu'un clergé privé de biens et même de traitements sera un clergé missionnaire et âpre à reconquérir, par d'autres voies, la position que la séparation lui aura enlevée.

Le père Curci recommande à l'Église de s'allier franchement à la démocratie, et même de ne pas s'effrayer du socialisme. L'Église de Jésus-Christ, dit-il, s'adapte merveilleusement aux formes démocratiques de la société moderne; car son fondateur, dans ses enseignements, s'est toujours montré d'une sévérité impi-

toyable envers les riches et envers les puissants de toute espèce; il a vécu de la vie de l'homme du peuple et du pauvre; il a passé son existence parmi les déshérités de ce monde et il s'est toujours tenu à l'écart des grands de la terre; il n'a paru à la cour d'un roi, que pour y être insulté, et au tribunal d'un gouverneur romain, que pour y être condamné. Le rôle de l'Église est de défendre les faibles contre l'oppression des forts, et elle pourra le faire beaucoup mieux sous le régime de la liberté absolue que sous l'ancien régime, avec les entraves de toute sorte qu'il lui imposait. Pour la question sociale, le père Curci adopte ainsi complètement le programme de feu l'évêque de Mayence, Ketteler, et des sociétés évangéliques de la nuance Stœcker et Todt en Allemagne[1]. Les prêtres doivent étudier l'économie politique et enlever aux mains de l'Internationale et du Nihilisme les principes de justice et d'égalité dont les sectes subversives font un si mauvais usage. C'est au christianisme qu'appartient la mission de défendre le travail exploité par le capital et de faire régner l'équité dans le monde économique, où aujourd'hui les faibles sont écrasés au profit des forts. D'autre part, les catholiques doivent partout s'allier aux conservateurs, en formant ainsi un parti puissant, qui

[1] J'ai exposé leurs vues et leurs principes dans mon livre *Le Socialisme contemporain*.



serait bientôt assez fort pour arrêter les fauteurs des révolutions violentes. A cet effet, ils doivent, en toutes circonstances, prendre une part active dans la vie politique et voter dans toutes les élections. Telle est la ligne de conduite que préconise l'un des prêtres les plus éminents et les plus clairvoyants de l'Église catholique. Le père Curci applaudit au livre de M. Minghetti, parce qu'il croit que c'est dans la séparation que l'Église retrouvera sa force et les moyens de reprendre une influence bien plus grande que celle dont elle disposait sous l'ancien régime.

Les amis de la liberté doivent-ils reculer devant les périls qui peuvent résulter de la solution préconisée par M. Minghetti? Ce serait en vain, car elle s'impose. Comme l'a démontré l'éminent écrivain, elle est la conséquence nécessaire de la marche de l'histoire et de la situation créée par les institutions libres. Elle s'accomplira partout, dans les pays protestants comme dans les États catholiques, en Angleterre comme en France et en Italie. Elle est en vigueur depuis leur origine dans les États de la Nouvelle Angleterre et dans les colonies australiennes. Elle a été inscrite dans la Constitution belge en 1830, avec cette singulière inconséquence d'un budget payé par l'État à des prêtres qu'il ne nomme pas, qu'il ne connaît pas et qui l'attaquent. Récemment elle a été appliquée en Irlande,

où aucun culte n'est plus officiellement rétribué. Elle est énergiquement réclamée en France, où la République sera forcée tôt ou tard de renoncer à la protection illusoire du Concordat. En Italie, on peut prévoir qu'elle sera un jour votée à une grande majorité, quand on la voit préconisée par les hommes les plus considérables du parti modéré, comme Minghetti, Mamiani et Bonghi.

C'est quand cette réforme sera accomplie que se dresseront, dans les États catholiques, les plus redoutables problèmes. Est-il possible de maintenir dans un pays un régime que repousse et condamne le culte des populations? L'État, pour défendre son indépendance, ne sera-t-il pas forcé de se maintenir en état d'hostilité permanente et agressive contre l'Église? Cette lutte, comme on l'a vu après 1793, n'amènera-t-elle pas un trouble si profond que la perte des institutions libres en résultera? Et d'autre part, ne s'en suivra-t-il pas l'ébranlement et la destruction même des croyances religieuses et des sentiments religieux, déjà si attaqués et si minés de divers côtés?

Il faut relire et méditer l'admirable livre qu'Edgard Quinet a consacré à la Révolution française. D'après lui, si elle a échoué dans son œuvre, c'est parce qu'elle a poursuivi une contradiction et une impossibilité. Une contradiction : faire la guerre à la religion natio-

Digitized by Google

nale, tout en la conservant; une impossibilité : se soustraire à la domination de l'Église dans le domaine politique, sans secouer son joug dans le domaine religieux. Un philosophe italien, M. Mariano, a exposé les mêmes idées, dans un ouvrage remarquable intitulé : *Cristianesimo Cattolicismo e Civiltà*. Il en tire cette conséquence que, faute d'une réforme religieuse, l'unité et l'indépendance de l'Italie ne porteront pas les fruits qu'on en espère.

Guizot a publié un écrit avec ce titre : *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?* Je réponds à cette question, non comme Guizot, mais comme Quinet et je dis : Les révolutions des Pays-Bas, d'Angleterre et des États-Unis ont réussi, parce que la réforme politique a eu pour base la réforme religieuse. La République française se prépare à recommencer la tentative que son aînée de Quatre-vingt-treize n'a pu mener à terme et qui a abouti à l'Empire et au Concordat. Réussira-t-elle mieux? Grave question, à laquelle l'avenir seul peut répondre.

Emile de Laveleye.

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Negotium in otio.
18 mars 1877.

Platon, dans son dialogue *De la République*, prête à Socrate ces paroles : « Je conjure Adrastée Némésis (fille de Jupiter, qui punissait les meurtres, même involontaires), je conjure Adrastée de faire grâce à ce que je vais dire; car je crains que ce ne soit un moindre crime de tuer involontairement quelqu'un, que de le tromper sur le beau, le bien, le juste et les lois[1]. »

Un sentiment pareil m'a retenu souvent la pensée et la main, tandis que j'écrivais ces pages; mais un autre, tout différent, le remplaçait bientôt et l'a toujours emporté. Il me semblait que, dans un pays libre, toutes les opinions sincères sur l'organisation de la chose publique devaient se faire entendre et être résolûment débattues, afin que, de leur choc, jaillît la vérité, comme du caillou l'étincelle. Et de tous les sujets relatifs à l'organisation de la chose publique, en est-il un plus grave ou plus opportun que les relations de l'État avec l'Église?

[1] Νροσκυνῶ δέ 'Αδράστειαν.... χάριν οὖ μελλω λέγειν. ελπίζω γάρ οὖν ἔλαττον ἀμάρτημα άκουσίωσ τινὸς φονέα γενέσθαι, ἢ ἄπατεῶνα καλῶν τε καί ἀγαθων καί δικαίων καί νομίμων. Platon, *Rép.* Livre V.

Ces relations varièrent selon les temps; parfois l'État tenait l'Église dans sa main, comme un instrument de ses desseins politiques; parfois c'était l'Église qui prenait le dessus, et dominait l'État pour en faire l'exécuteur de ses décisions. A certaines époques, les deux pouvoirs se partagèrent le gouvernement de la société, au moyen de compromis. Ou bien encore l'État laissait l'Église libre, et lui prêtait tout son appui dans les choses purement ecclésiastiques; mais par crainte de la voir usurper sur ses droits propres, ou sur les privilèges des fidèles, il réclamait influence et contrôle sur les actes et la hiérarchie de sa rivale.

Ces formes diverses n'étaient pas un pur accident; elles naissaient des conditions matérielles et morales de la société, qui, dans chacune de ses périodes, a eu, chose à remarquer, sa législation propre et spéciale. Il n'en pouvait être autrement. L'un des facteurs sociaux, ou tous les deux, venant à changer, leurs relations se transforment aussi nécessairement, et les lois jusque là efficaces et en situation sont à remanier. Les hommes, cependant, sont enclins à juger l'avenir d'après le passé; toujours ils s'efforcent de concilier les lois anciennes avec les besoins nouveaux, surtout en matière de religion, où la tradition et l'habitude ont tant d'empire que tout changement dans ce domaine paraît funeste ou prématuré; il semble qu'avec la forme, le fond même sera emporté. Rien d'étonnant, dès lors, si beaucoup d'hommes, d'ailleurs sages et éclairés, persistent à chercher une règle et un remède, dans des lois abolies déjà, ou encore en vigueur sur quelques points du monde.

Pour moi, je suis d'avis que les formes légales d'autrefois ne répondent plus aux conditions matérielles et morales de la société présente; et je ne veux pas seulement parler des lois qui exprimaient la domination absolue de l'État sur

l'Église ou de l'Église sur l'État ; j'entends aussi celles dérivant des concordats ou du système qu'on a appelé juridictionnel. Ce qu'il faut aujourd'hui, c'est la séparation de l'Église et de l'État, et par suite une législation nouvelle en rapport avec les besoins nouveaux. Ceci me paraît également vrai des autres parties du gouvernement civil. Tout ce qui touche à la politique, au droit, à l'économie sociale, va se transformant, et nous assistons à une perpétuelle rénovation de la société, de ses institutions et de ses lois. Mais ici, deux choses sont à noter. Quand je parle des conditions matérielles et morales de l'Europe, j'ai surtout en vue les nations catholiques et plus spécialement l'Italie ; dans les pays protestants, la séparation entre les deux pouvoirs semble moins nécessaire. En second lieu, ma thèse exprime une tendance, et sa complète réalisation peut recevoir des tempéraments, et être différée selon les circonstances.

L'idée de la séparation de l'Église et de l'État a été conçue et discutée depuis nombre d'années déjà, et en divers pays ; elle n'est propre à aucune société religieuse, ni à aucun parti politique. Elle a été soutenue par des hommes d'opinions et de croyances très diverses. Pour moi, j'en ai tracé l'esquisse déjà en 1855. *Grande ævi spatium*, tant cette époque diffère du moment actuel[1] ? Plus tard, j'eus la bonne fortune d'ébaucher avec le comte de Cavour les premières lignes du projet où devait être réalisé son principe de *l'Église libre dans l'État libre*[2]. Ce souvenir non plus n'a pas été étranger à l'exécution du présent livre ; il me semblait, en l'écrivant, rendre au grand homme d'État un hommage de respect et de gratitude. Arrêté par sa mort, ce travail, d'où il espérait voir sortir une grande et bienfaisante révolution dans la Péninsule et au dehors, je

[1] Voyez douze lettres à D. Vincenzo Ferranti, *Sulla libertà religiosa*. Opuscules économiques et littéraires de Marco Minghetti. 1 vol. Florence, 1871.

[2] Voyez Nic. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia in Italia*, Turin, 1872, vol. VIII, (années 1859-1861), p. 421 et 422.

tentai de le reprendre en partie, à propos de la question des biens de l'Église et des corporations religieuses. Dans le Parlement, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, je n'ai jamais manqué d'exposer mes idées à ce sujet. J'invoque ce souvenir, non par un sentiment de vanité — je l'ai en profonde horreur — mais pour bien établir que cet écrit est le produit et le développement de pensées déjà anciennes chez moi, auxquelles la méditation a donné plus de netteté par la suite.

L'idée cependant, pour n'être pas nouvelle, n'en est pas moins obscure et compliquée. Elle ne me semble avoir été parfaitement élucidée ni par les écrivains ni par les assemblées qui s'en sont occupés. Je ne sais quoi d'indécis, de mal défini et de contradictoire subsiste toujours quand on veut dire ce qu'elle est, et quels caractères la rapprochent ou l'éloignent des systèmes du passé. Comment s'en étonner? Cette idée, si simple à première vue, est au fond des plus complexes, et exige, pour être exprimée dans son ensemble, une analyse soigneuse de toutes ses parties. En outre, les habitudes et les traditions de l'union entre l'État et l'Église sont si bien enracinées en nous, qu'elles se mêlent à tout ce que nous faisons et, sans que nous le sachions, faussent notre jugement. Ce trouble des esprits est surtout profond en Italie, où l'idée de l'Église libre dans l'État libre fut d'abord accueillie par d'unanimes et ardentes sympathies, pour être bientôt après décrite et commentée, ou plutôt défigurée et travestie, de telle sorte que beaucoup ne savent plus ni quel sens ni quelle valeur lui donner. Ajoutons que l'Église catholique est hostile à l'organisation actuelle de l'Italie. L'État, s'il abandonne les armes que le système juridictionnel plaçait dans ses mains, ne va-t-il pas se trouver sans défense contre les assauts et les embûches qui le menacent de ce côté? Mais le principe de la séparation n'implique nullement que l'État doive demeurer désarmé en

face d'un ennemi si puissant qu'il soit. Une législation nouvelle pourvoira d'autre façon, mais avec la même efficacité, aux besoins essentiels de la société. Je me persuade donc de n'avoir pas fait œuvre tout à fait inutile: elle ne le sera pas surtout, si grâce à elle d'autres esprits sont portés à méditer et à écrire sur ces matières, et si elle leur est un stimulant vers la recherche de la vérité, laquelle seule a droit de remporter la dernière victoire. Elle seule, en effet, est la source des biens réels et durables pour l'individu et pour la société, comme l'ignorance est celle des maux les plus funestes.

Le sujet d'ailleurs, à la fois théorique et pratique, se présente à l'esprit comme étant des plus vastes, si l'on veut le traiter d'une manière complète. Pour bien décrire les vicissitudes diverses des relations de l'État avec l'Église, l'histoire tout entière du moyen âge et des temps modernes, serait à retracer, comme origine des faits essentiels dont nous avons à nous occuper; et pour développer rationnellement la matière dans toute son étendue, il faudrait être beaucoup plus versé que je ne le suis dans le droit civil et le droit canon. Force m'est donc de me restreindre, de ne prendre de la partie historique que le strict nécessaire, et de m'attacher spécialement à ce qui regarde l'époque actuelle et l'Italie.

J'ai cherché à abréger autant que possible; les travaux de longue haleine ne vont pas à notre siècle inquiet et affairé, et dans tous les genres il faut tenir compte des habitudes de son temps; la première condition pour convaincre, c'est de se faire écouter, d'où la nécessité de condenser son discours en peu de paroles.

Voici l'ordre que je me propose de suivre dans le développement des idées de cet ouvrage:

Chap. Ier. — Ce que l'union de l'État et de l'Église a été jusqu'ici, dans des vues et sous des modes divers. — Systèmes


Digitized by Google

de la suprématie du Pape et du Roi. — Concordats, c'est-à-dire compromis entre les prétentions des deux pouvoirs rivaux.

Chap. II. — L'union sous aucune de ses formes n'a plus de raison d'être dans la situation actuelle de l'Europe et spécialement de l'Italie. — Ses inconvénients plus grands que ses avantages; nécessité d'y renoncer tôt ou tard.

Chap. III. — Moyens de réaliser le principe nouveau. — Analyse de ses éléments divers. — Ses applications multiples.

Chap. IV. — Réponses aux objections. — Tempéraments et transitions par lesquels il convient de passer.

Chap. V. — Inductions sur les conséquences probables du système nouveau, quant à la société civile, et sur l'avenir religieux des nations européennes.

J'ai exposé l'idée fondamentale et les principales divisions de ce livre. Je ne veux pas tarder plus longtemps à entrer en matière.

L'ÉTAT ET L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

L'UNION DE L'ÉTAT ET DE L'ÉGLISE DANS LE PASSÉ

Quiconque a médité l'histoire, aperçoit clairement les causes qui partout autrefois ont fait regarder comme nécessaire l'union de l'État et de l'Église. Cette croyance a dominé les esprits jusqu'à nos jours, donné leur forme aux institutions civiles et ecclésiastiques, et laissé son empreinte dans toutes les législations. Elle a son origine dans l'unité de la personne humaine, réunissant en elle deux caractères, celui de citoyen et celui de croyant, indivisibles dans le même individu. En second lieu, l'État et l'Église tendent à des fins toujours et étroitement unies, le bonheur et la perfection morale de l'homme, sa conduite en ce monde et son salut éternel dans l'autre. Cette croyance résulte enfin de la notion juridique de l'État, qui avec la tutelle des droits privés possède encore une action directe sur le bien-être et le perfectionnement du citoyen, sur la conservation et le progrès de la société. Il est aisé de voir par là comment on en est venu à élever à la hauteur d'un principe, l'union ou tout au moins l'accord intime des institutions civiles et religieuses qui gouvernent l'individu et les sociétés. Et comme il y a en effet une grande et réciproque influence des unes sur les autres, les faits les plus marquants de l'histoire fournissaient un argument très fort en faveur du principe.

Il devait en être ainsi au moyen âge surtout, lorsque, après la chute de l'Empire romain et la conversion des Barbares, l'Europe entière professait une seule et même religion, le catholicisme. Sans doute il existait bien en dehors de ses limites des peuples adonnés à d'autres cultes; mais, ou bien l'Europe n'avait aucune relation avec eux, ou elle les combattait comme païens et les traitait en ennemis. Ainsi, tant que la religion catholique, commune à tous les peuples européens, et à plusieurs de ceux d'Asie et d'Afrique, gouverna la pensée et échauffa le cœur de chaque citoyen, on ne soupçonna même pas que les choses pussent se passer autrement. De quelque façon et par quelque moyen que l'union entre l'État et l'Église fût obtenue, le principe lui-même restait indiscutable.

La difficulté se présenta lorsque les nations européennes commencèrent à se diviser en matière de religion. Une partie abandonnait le catholicisme pour embrasser des croyances diverses, et les nouvelles sectes se multipliaient ainsi à l'infini. Comment l'État pourrait-il vivre désormais et s'accorder également avec toutes? Le doute ne fit que s'accroître lorsque, même chez les nations restées catholiques, un esprit différent de celui de la religion dominante se répandit et pénétra les intelligences. D'autre part, attaquée dans ses doctrines, souvent même assaillie par la force matérielle, privée de la plupart de ses anciennes attributions, l'Église se replia sur elle-même. Au lieu de se mettre comme autrefois à la tête du mouvement intellectuel et moral des peuples, voyant désormais en toute nouveauté un péril, en toute réforme un péché, elle fut l'ennemie de tous les progrès, et finit par condamner en bloc ce qui venait de la civilisation moderne, et par rejeter de son sein ce qu'il y avait de plus vivant et de plus jeune dans la société civile[1].

[1] La papauté à l'apogée de sa grandeur avait déjà manifesté cette tendance. La *Magna Charta* anglaise suscita les colères et la réprobation d'Innocent III (voyez la bulle du 15 août 1215). Consultez Rymer, *Fœdera*, etc., édit. d'Aia. p. 68. — Cependant c'est surtout depuis la Réforme et dans les temps modernes que ce conflit entre le catholicisme et la civilisation s'est le plus développé. Voyez l'Encyclique de Grégoire XVI de 1834, et le Syllabus de Pie IX : *Epistola Encyclica data die 8 déc. 1864 ad omnes catholicos Antistites unà cum syllabo præcipuorum ætatis nostræ errorum*, etc.

De là la question de savoir si cette diversité de croyances et ce conflit entre la société religieuse et la société civile ne rendaient pas impossible l'union de l'État et de l'Église. Mais avant d'en venir à ce point, il est bon de se reporter en arrière et de voir brièvement quelles furent, dans l'hypothèse de l'union, les théories qui prévalurent successivement dans les temps passés, et si elles sont encore de mise aujourd'hui, étant données les conditions nouvelles de la société. Je passerai d'abord en revue les théories extrêmes dans les deux sens, pour arriver ensuite aux systèmes mitigés ou de transaction[1].

Le fondement du système pontifical, — ou ultramontain, comme l'appellent les écrivains de l'autre côté des Alpes, — repose sur la distinction entre la fin terrestre, c'est-à-dire le bien de l'individu et de la société civile, et la fin céleste ou le salut éternel. De là la distinction entre l'État et l'Église, entre les pouvoirs temporel et spirituel. Si la destinée éternelle est infiniment la plus haute et si pour y atteindre l'autre n'est qu'un moyen, quand elle n'est pas un obstacle, la même distance infinie qui les sépare doit exister entre leurs lois et leurs pratiques, d'où suit la suprématie du pouvoir spirituel et de sa hiérarchie sur les pouvoirs temporels[2]. Cette pensée fut reproduite sous toutes les formes, dans les écrits des docteurs de l'Église et dans les décrets des Pontifes. On disait de l'Église qu'elle était l'âme et la pensée[3]; de l'État, qu'il était le corps et l'action[4]. L'Église fut comparée au soleil[5] et à l'or

[1] Chacune des propositions que je vais exposer devrait être appuyée de témoignages et de documents, mais l'abondance en est telle qu'on ne peut les citer dans un ouvrage de proportions réduites comme celui-ci; je me borne donc à quelques indications sommaires, laissant au lecteur le soin de recourir à d'autres sources, s'il le juge à propos.

[2] Cum finis spiritualis regiminis sit adeptio æternæ vitæ, qui est finis supremus cui omnes alii subordinantur fines, certe necesse est ut spirituali potestati subjiciatur et subordinetur omnis secularis potestas. — Card. Bellarmin, *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*, l. III.

[3] Potestas temporalis subditur spirituali sicut corpus animæ. S. Thom. Summa Secunda Secundæ, quæstio LXV, art. 5, Com. Card. Th. a Vio.

[4] Juxta catholicos duo sunt potestates, duo auctoritates, potestas scilicet spiritualis, potestas temporalis, corpus et anima, actio et cogitatio. Perrone, *Prelectiones Theol.* Tract. de locis theol., P. I. C. I. *de Ecclesiæ dotibus*, cap. x, dans une note.

[5] Hæc sunt duo magna luminaria quæ Deus in firmamento cœli constituit; luminare majus ut præesset diei, et luminare minus ut nocti præesset. *Epist. d'Innocenzo III agli Ecclesiastici e Principi di Germania*, t 129. Voyez Mansi, *Annales Ecclesiastici*, t. I, p. 49.

pur[1], l'État à la lune et au plomb vil. On alla plus loin : on fit de l'Église l'équivalent de la raison, de l'État celui de la sensualité[2]; l'une venant de Dieu, l'autre de la nature corrompue, c'est-à-dire du démon[3].

La suprématie ecclésiastique sur les pouvoirs civils, et du Pape sur l'Empereur, une fois admise, les conséquences en découlent nombreuses et naturelles et sont mises en œuvre avec une audace de logique imperturbable. Pas de loi civile à respecter si elle est en quelque chose contraire aux droits de l'Église; au Pape seul il appartient de décider de sa valeur intrinsèque; si l'Empereur ou un prince quelconque maintient un décret condamné par Rome, le Pape peut exhorter les peuples à la désobéissance et à la rébellion, les relever de leurs devoirs de sujets et déposer le Prince[4].

[1] Quod aurum non tam preciosior fit plumbo quam regia potestate fit altior dignitas episcopalis. *Epist. Gregorii VII* (1080) *ad Hermannum Episcopum apud* Mansi *Sacr. Concil. Coll.* t. XX, p. 331, Venetiis 1775. Et *Mazolini Da Prierio*, Papæ est imperator minor dignitate plus quam auro plumbum. Silvestri Prieratis *De papa et ejus potestate* apud Roccaberti, Bibliotheca Pontificia, vol. XIX.

[2] Ratio representat statum ecclesiasticum et sensualitas civilem. Gerson, op. t. III. p. 1083.

[3] Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scilicet homines dominari cæca cupiditate, et intollerabili præsumptione affectaverunt. *Epist. Greg.* p. 7, lib. VIII, XXI, (anno 1080) *ad Hermannum episcopum*. Voyez Mansi, Sacr. Concil. Collectio. Venetiis, 1775, vol. XX, p. 331.

Sed forte putant quod regia dignitas episcopalem præcellat... Illam quidem superbia humana reperit, hanc divina pietas instituit. Id., ib. (1076), lib. IV, II, Mansi. loco cit., p. 208.

Sacerdotium institutum fuit per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam. INNOC. III, Registrum de negotio Imperii. *Epist. 18*.

[4] Cette doctrine est exprimée dans le *Dictatus papæ*, que beaucoup pensent avoir été promulgué au concile de Rome en 1066; d'autres doutent de son authenticité; mais il est certain, et c'est l'opinion de Voigt, que l'on y trouve toute la pensée et le dessein de Grégoire VII; l'importance donnée à cet acte est un signe des temps. Dans ces vingt-sept sentences, on rencontre entre autres celles-ci : *Quod Papæ liceat imperatores deponere; quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere*, etc.

Voir la lettre d'Innocent III : Nos qui juxta verbum propheticum constituti sumus a Deo super gentes et regna ut evellamus et destruamus, ædificemus etiam et plantemus. Mansi, *Ann. eccles.*, VI, p. 49.

Voir enfin la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII : Uterque ergo in potestate ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius, et materialis : sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus; ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et potentiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati... Porro subesse pontifici, omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis; dat. Later. 1302. Dans Tosti, *Storia di Bonifacio VIII, e dei suoi tempi*, documento IV.

Comme exemple entre beaucoup d'autres, prenons Innocent III, dans sa lettre contre Frédéric II : Memoratum principem qui se imperio, et regnis omnique honore ac dignitate reddidit tam indignum, quique propter suas iniquitates a Deo ne regnet vel imperet est abjectus, suis ligatum peccatis, et abjectum, omnique honore et dignitate privatum a domino ostendimus, denuntiamus, ac nihilo minus sententiando privamus : omnes qui a juramento fidelitatis tenentur adstricti a juramento hujusmodi absolventes, etc., Voyez Mansi, *Sac. Conc. Collec. t. XXII*, p. 613 et suiv.

Citons encore ce qui se passa entre Martin V et le roi Pierre d'Aragon, qui faisait

Les démêlés entre les Papes et les Empereurs sont trop connus pour que je les rappelle ici. A cette doctrine se rattache par un côté celle du régicide, si bien perfectionnée ensuite par quelques écrivains de l'ordre des Jésuites. En effet le roi excommunié est un tyran, et il est légitime de tuer un tyran [1].

Ainsi le Pape était maître et seigneur des trônes de la terre, il pouvait d'une parole les réduire et les briser; bien plus, le bras séculier devait protéger l'Église contre ses ennemis du dedans ou du dehors [2] et frapper ceux qui oseraient lui résister. L'histoire de l'Inquisition donne de ceci un effrayant commentaire.

Autant le Pape est au-dessus de l'Empereur, autant les clercs sont au-dessus des laïques. Beaucoup de conciles rappellent le *Nolite tangere Christos meos*, c'est à dire les clercs; et quelques canonistes exaltant la dignité sacerdotale, déclarent le prêtre comme tel, fût-il le plus corrompu des hommes, supérieur au plus saint des laïques [3]. De là l'idée des immunités ecclésiastiques de toutes sortes, personnelles, réelles et locales. Immunités personnelles en ce que le prêtre ne peut être soumis à la justice ordinaire, et qu'il est dispensé des services publics; immunités réelles en ce que ses biens ne paient pas l'impôt au trésor public; immunités locales par l'inviolabilité des habitations, églises [4], couvents, etc.; par suite, tribunaux ecclésiastiques attirant à eux, même les laïques quand ils ont maille à partir avec les clercs; droit d'asile; enfin perception

valoir contre Charles d'Anjou ses droits héréditaires sur la Sicile après les Vêpres Siciliennes: Regnum Aragoniæ cœterasque terras regis ipsius exponentes, ut sequitur, ipsum Petrum regem Aragonam eisdem Regno et terris regioque honore sententialiter justicia exigente privamus; et privantes exponimus eadem occupanda catholicis de quibus et prout sedes apostolica duxerit providendum in dictis regno et terris, ejusdem ecclesiæ Romanæ jure salvo. Voir Mansi. t. III, p. 183, 184. (*Il papa ed il concilio di Janus.* Torino, 1869, p. 13.) Voir Roccaberti, *Bibliotheca maxima Pontificia*, qui a recueilli beaucoup de canonistes importants: il y a dans le dernier volume un index très détaillé où l'on peut lire les propositions qu'on vient de rapporter, et beaucoup d'autres du même genre. Rome, 1698-99, vol. XXI, in-folio.

[1] Lecky a exposé dans son ouvrage les phases diverses de cette doctrine du régicide. Il donne ses témoins, t. II, chap. v, p. 166 et s. *The history of the rise and influence of the rationalism in Europe*, 2 vol., London 1865. J'y renvoie le lecteur.

[2] Consulter Roccaberti, déjà cité; on y verra clairement démontrées cette proposition et les suivantes.

[3] Pessimus ergo homo qui est sacerdos dignior est sanctissimo homine qui est laicus. PILICHDORFIUS, Contra Valdenses, cap. XVI. *Bibl. max. Patrum*, t. XXV, p. 281.

[4] Voyez la bulle dite *In Cœna Domini*, parce qu'elle se récitait tous les ans à l'époque de Pâques. Les maximes en sont attribuées à Martin V, à Clément V et à Boniface VIII. En 1511, le pape Jules II décréta qu'elle aurait force de loi. Voir Moroni, *Dizionario di erudizione storica ed ecclesiastica*, vol. V, p. 283, au mot *Bolla*.



de la dîme au profit du clergé, et le pape investi du droit de créer des impôts dans un but spirituel.

Ajoutez encore le droit de posséder, ou la main morte à perpétuité, la fondation de couvents de toutes les espèces, la compétence exclusive en fait de mariage, la tenue de l'état civil, la prétention absolue d'établir, de diriger et de surveiller toute espèce d'enseignement, enfin l'administration et la distribution du bien des pauvres en son entier.

Telle est la théorie ultramontaine dans sa forme la plus pure et la plus logique, tels sont les principes qu'elle s'efforça d'établir, et qui, par une législation appropriée, dominèrent l'Europe en tout ou en partie, pendant le moyen âge.

On ne les jugera pas d'ailleurs à la mesure des idées modernes, si l'on a l'esprit droit et le sens de l'histoire. La tutelle du Pape et du Clergé sur les pouvoirs temporels a pu avoir du bon dans ces temps d'ignorance et de barbarie [1]. L'erreur commence lorsque de conditions transitoires l'on prétend faire des règles absolues, et sans tenir compte de la différence des temps, dominer la société laïque après qu'elle a pris conscience de ses droits, et qu'elle est résolue à les exercer. Aussi n'est-ce pas sans effroi que nous voyons s'élever ce terrible édifice et son ombre couvrir toutes les institutions civiles. Mais, nous reportant aux époques passées, nous ne pouvons refuser notre admiration à ces grandes figures de Grégoire VII, d'Innocent III et de Boniface VIII quand nous les rencontrons [2]. Les droits qu'ils réclament sont, dans la conviction de leur âme, les droits de Dieu, l'organisation qu'ils s'efforcent d'établir est la pure théocratie, les gouvernements temporels ne sont que les ministres du souverain Pontificat, et, de l'Empire, il ne reste rien que le nom [3].

[1] Celui qui a parlé le plus éloquemment de ces questions parmi les modernes, est certainement Gioberti, dans ses divers ouvrages.

[2] Voir Voigt, *Histoire du pape Grégoire VII et de son siècle.* Hurler, *Histoire d'Innocent III*, et Tosti, *Storia di Bonifacio VIII e del suo tempo.*

[3] Quod si doctrina valeat, reges nihil aliud quam pontificum ministri et executores essent... ipse rex nudum regis nominem obtinere. Bossuet, *defensio decl.* 114, 24.

Je dis qu'il n'y a plus d'autre prince que le Pape, je dis même qu'il n'y a plus d'autre gouvernement que le sien. Fra Paolo Sarpi, *Apologia*, Opere, l. III, p. 252 (Helmsadt, 1763).

Ces idées absolues, imposées[1] malgré la résistance des princes, quand l'Église se sentait forte du consentement des peuples et de la terreur de ses foudres, furent quelquefois atténuées par les canonistes eux-mêmes, après la renaissance des sciences et des lettres, alors que les jurisconsultes et les hommes d'État commencèrent à prendre crédit et puissance. La théorie du pouvoir direct et indirect, si bien définie par Bellarmin, s'introduisit d'abord. Le Pape n'était plus maître du spirituel et du temporel ; son influence sur l'ordre civil était bornée aux choses ayant un côté religieux[2]. Cette théorie elle-même, admise d'abord à titre de transaction entre les prétentions des pontifes et celles des princes, fut encore atténuée, puis rejetée, par les canonistes modernes[3] comme trop vague et d'une élasticité à rendre facilement illusoire toute indépendance de l'État[4]. On continua cependant à revendiquer la subordination de l'État à l'Église dans tout ce qui tenait par essence au salut éternel, et pour la bien assurer, on réclama comme un droit la protection du bras séculier. Au fond, la suprématie de l'Église sur l'État était maintenue, mais restreinte à l'essentiel ; pour le reste, le prince gardait entière son indépendance, et l'on s'efforçait d'éviter ou d'adoucir les conflits.

De même, on fit un choix entre les immunités diverses des clercs : on retint comme de droit divin celles qui étaient intimement liées à l'exercice des fonctions ecclésiastiques, les moyens pratiques de les réaliser étant réglés par le prince ou d'un commun accord avec lui ; celles qui étaient simplement utiles sans être indispensables furent maintenues ou abandonnées selon les circonstances. Ainsi l'Église consentit à laisser juger par les tribu-

[1] Schulte a recueilli, avec pièces à l'appui, seize propositions qui résument la doctrine de la domination pontificale. Voir Schulte, *Die Macht der Romischen Papste über Fürsten. Lander, Volker, Individuen nach Ihren Lehren und Handlungen seit Greg. VII.* ele,, Prag., 1871.

[2] Voir Bellarmin, *De Romano Pontifice.* Il n'admet pas la souveraineté temporelle directe, sur le fondement de la parole, *Regnum meum non est de hoc mundo*, mais il la reprend indirectement pour le bien spirituel : Ratione spiritualis potestatis saltem habet potestatem quamdam, eamque summam in temporalibus. C'est précisément la doctrine des Jésuites aujourd'hui comme dans le passé.

[3] Zollinger dit ceci : Abhorrent ab indirecta ecclesiæ potestate in res civiles, neque me in hoc dissentientem habent, *Jur. nat. et eccl.*, lib. V, § 316.

[4] Pertile. *Corso elem. di Giurispr. Eccles.* Padova, 1862, vol. III, cap. I et II.

naux laïques les clercs accusés de délits de droit commun, mais elle ne les livrait qu'après avoir pris connaissance du fait incriminé et les avoir dépouillés de leur caractère sacré. Les taxes sur les biens ecclésiastiques furent consenties d'abord à titre de don volontaire, puis d'impôt véritable, comme pour les autres citoyens ; le droit d'asile fut limité, et les coupables purent être arrêtés dans les lieux sacrés, du consentement de l'autorité ecclésiastique ; en face des couvents multipliés à l'excès, on jugea que l'autorité civile ne devait pas rester complètement désarmée ; on l'admit à donner l'instruction, mais sous l'active surveillance du clergé, pour que le dogme fût toujours respecté, et à distribuer les aumônes, à condition de s'inspirer de l'esprit religieux.

Des idées analogues furent soutenues par des théologiens modernes[1]. Rarement les pontifes les accueillirent, et toujours à contre-cœur. Entre beaucoup d'autres exemples, je choisirai chez nous la correspondance de Clément XI avec le duc de Savoie, où il déclare ne pouvoir transiger sur les immunités de l'Église, sur la juridiction et le droit d'asile, parce que ce sont les droits de Dieu, non les siens[2].

En y regardant de près, on s'apercevra, qu'au fond, et malgré ces tempéraments, excellents sans doute pour ces époques, la Curie romaine est toujours dominée par l'idée de la suprématie absolue du spirituel sur le temporel et du prêtre sur le laïque. Cette idée repose sur la donnée fondamentale de l'unité de la société, d'où l'accord nécessaire entre les deux pouvoirs ; mais les fins terrestres étant à un degré infini au-dessous du salut éternel, on ne doit les rechercher et les poursuivre que si elles n'y font point obstacle et servent au contraire à l'atteindre ; c'est pourquoi il y faut la direction et la surveillance du clergé.

Aussi dans la question récemment soulevée par l'un des hommes

[1] Voyez notamment Pertile, *Corso elem*, cité plus haut.

[2] Voyez Carutti, *Storia del regno di Vittorio Amedeo II*. Torino, 1856. La thèse de l'auteur est, je crois, tirée d'un bref original de Clément XI, au duc Victor Amédée II, conservé dans les Archives de Turin : on y lit ces paroles : *Atque hic prætereundum non esse existimamus, quod cum Dei sint, quæ ad ecclesiæ jurisdictionem ac libertatem, ut præfertur, directe spectant, frustra a nobis exquiritur ut tanquam in re nostra, a qua privati aliquid commodi nobis obveniat, remissius et liberalius agamus ac exorari patiamur,*

les plus éminents d'Angleterre, M. Gladstone, sur l'obéissance civile et la fidélité due au souverain selon la doctrine romaine prise dans son essence, a-t-il pu dire, très justement à mon avis, que l'obéissance et la fidélité du citoyen envers le souverain, ont, pour le catholique, une limite en dehors de l'État, dans les décrets du pontife. D'autre part, l'histoire des deux derniers siècles nous montre ces doctrines mitigées en pratique, et l'Église romaine usant avec circonspection d'armes, qu'elle-même sentait émoussées. C'est pourquoi d'excellents esprits ont soutenu, répondant à M. Gladstone, que l'infaillibilité papale n'avait pas à s'ingérer dans les rapports de sujets à souverains ; qu'elle devait s'entendre seulement des matières de foi, lorsque le pape les définit, et qu'il ne lui était donné jamais d'étouffer la voix de la conscience, laquelle se confond avec la voix de Dieu. L'Église pourtant, cela est certain, n'a jamais renoncé à ses anciennes doctrines ; et le *Syllabus* avec les décrets du dernier concile devait susciter la crainte que Rome ne voulût regagner en intensité de puissance ce qu'elle perdait chaque jour en nombre parmi les croyants. Si l'on s'en tient même à l'opinion de ses défenseurs les plus modérés, tels que le docteur Newman, on ne peut nier que les idées du *Syllabus* et le décret d'infaillibilité ne soient faits pour exercer sur les fidèles une très grande influence, dans un sens contraire aux lois, aux prérogatives de l'État, à l'autorité du prince [1].

En regard du système romain ou théocratique s'en élève un autre tout contraire, qui place dans l'État, et dans le prince, son représentant, la totalité de la puissance civile et religieuse.

La conception régalienne pure, appelée aussi par quelques-uns juridictionnelle, fait de la religion une institution de l'État; elle procède de cette idée que dans le citoyen la poursuite du bien-être et du perfectionnement moral constitue une seule et même fin, vers

[1] Voyez Gladstone, *The vatican decrees in their bearing on civil allegiance.* London 1874. Cette brochure a suscité en Angleterre et au dehors de nombreuses réponses en tête desquelles il faut mettre celle de M. Newman. M. Gladstone a répliqué par un nouvel opuscule intitulé : *Vaticanism.* London. 1875. Le lecteur qui voudrait se mettre tout à fait au courant de cette polémique trouvera à la page 121 de ce dernier écrit la liste des principales publications sur la matière,

laquelle il appartient à l'État de le diriger, et parmi les moyens d'y atteindre, il faut certainement compter la religion [1]. L'Église devient ainsi une institutiou de l'Etat; comme telle, il la protège et la subsidie; mais il veille au bon accomplissement de son devoir, et la redresse si elle en dévie.

Dans les temps modernes, ce système s'est réalisé surtout dans les Etats protestants, non sans quelques tempéraments d'ailleurs; mais les institutions modernes dans tous les États catholiques tendent à s'en rapprocher. Déjà le gallicanisme en a été une expression réduite. Laissons de côté dans cette doctrine ce qui est un frein au pouvoir absolu des papes, pour nous en tenir aux rapports de l'État avec l'Église.] Que trouvons-nous? Le principe que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont tous les deux de droit divin, égaux et parallèles [2]. Selon l'esprit des cinq fameux articles défendus avec tant de force par Bossuet, l'accord devrait toujours régner entre les deux pouvoirs; mais, en cas de conflit, qui sera juge [3]? Le gallicanisme ne résout pas la question, mais les parlements et la magistrature française, jaloux des pérogatives de l'État, soutinrent constamment, et firent passer dans la pratique, le droit de l'État de prononcer en dernier ressort, lui donnant ainsi un pouvoir indirect sur l'Église [4]. Le principe, plus ou moins largement réalisé, prévalut dans tous les pays catholiques. Rome rencontra cette résistance, même chez les souverains, tels que Philippe II, les plus dévoués à la religion et les plus disposés à verser pour sa

[1] La chose ne pouvait évidemment s'entendre autrement, partout où n'existait pas la distinction entre l'Église et l'État. L'histoire romaine tout entiere l'atteste. Cette conception se perpétue après la conversion de l'Empire au Christianisme, de Constantin à la dissolution de l'Empire lui-même. Elle se renouvelle ensuite chez les modernes sous le nom de religion d'État.

[2] Voyez l'Édit sur les déclarations du clergé de France, enregistré le 23 mars 1682.

[3] Longtemps auparavant, les idées gallicanes avaient eu des précédents : s'il s'agit de la suprématie des conciles sur le Pape, le concile de Constance l'avait définie; s'il s'agit des rapports de l'État avec l'Église, la doctrine gibeline avait ouvertement professé les principes gallicans et Marsilius de Padone les avait formulés scientifiquement. Dante, dans la *Divine Comédie* et plus expressément ensuite dans son livre *De Monarchia*, avait soutenu la même thèse.

[4] M. Martin, dans son *Histoire de France*, fait observer que la théorie gallicane, l'arche sainte des jurisconsultes français et l'un des instruments les plus efficaces de l'affranchissement du pouvoir civil, est de sa nature plutôt transitoire et d'opposition que positive et propre à édifier. Voyez Martin, *Histoire de France*, l. IV, p. 311.

cause le sang des dissidents[1]. Et le progrès des temps ne fit que la rendre plus forte et plus tenace[2].

Dans ce système l'État prend l'Église sous sa protection; mais le *jus protegendi* ne va pas sans le *jus inspiciendi*. Et comme l'Église a son centre et son chef hors de l'État, celui-ci, avant d'admettre une bulle pontificale, veut savoir ce qu'elle porte ; ainsi nul acte de Rome ne peut être publié et mis en vigueur sans le *placet* royal. De même, les correspondances entre le Pape et les évêques sont soumises au *visa* du gouvernement. On réclame tout entière pour l'État la juridiction civile et criminelle sur les prêtres, comme sur les laïques; il n'est plus question de droit d'asile, les immunités ecclésiastiques personnelles ou réelles sont anéanties, de sorte que les clercs sont justiciables des tribunaux laïques, et les biens de l'Église soumis comme les autres aux impôts publics. L'État va plus loin, quand l'intérêt public l'exige: il s'attribue le droit de supprimer les personnes civiles ecclésiastiques, de confisquer leurs biens ou de les dénaturer, leur substituant quelquefois une rente inscrite au livre de la dette publique; ou, s'il permet au clergé la possession de bénéfices fonciers, il en assume l'administration en cas de vacance. Il n'admet de corporations monastiques que celles réputées par lui inoffensives; il en détermine le nombre, en fixe la discipline et ne renonce jamais au droit de les dissoudre, si elles deviennent un danger. Il n'exclut l'intervention du clergé ni dans l'enseignement, ni dans la bienfaisance publique, mais il en surveille la tendance et le mode d'exercice. Bien plus encore, il crée lui-même des séminaires, inspirés de son esprit, et il apprend ainsi à discerner ceux qu'il devra appeler un jour comme les plus dignes, aux grandes charges ecclésiastiques. Il participe à ces choix soit par la nomina-

[1] Voyez Botta, *Storia d'Italia*, libr. IX, 1556. Paul IV entretenait en particulier l'ambassadeur impérial, voulant agir sur lui........ et un jour qu'il en parlait à l'ambassadeur de Venise, il s'emporta jusqu'à dire : « Je retiens à Rome, malgré lui, ce poltron, pour qu'il assiste à l'excommunication, à la malédiction et à la réprobation que je vais lancer contre ce traître de roi d'Espagne. »

[2] Parmi les plus intrépides défenseurs du système régalien, il faut compter Giannone. Il part, lui aussi, de cette idée que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ont une origine commune, qui est Dieu, qu'ils sont tous les deux souverains dans leur sphere propre et indépendants l'un de l'autre, qu'il doit donc y avoir entre eux accord et harmonie..... *Storia civile del regno di Napoli*, lib. 1, capit XI. Pour réfuter Giannone, le père Bianchi écrivit un grand ouvrage, *Delle potestà e della politica della Chiesa*, en grande réputation chez les ultramontains, et souvent cité par eux.

tion directe, soit par le droit de présentation au Pape; il se reserve tout au moins l'*exequatur* sur les bulles papales; de sorte qu'aucun dignitaire ecclésiastique ne peut occuper de fonction sans la licence du roi et sans lui avoir prêté serment de fidélité.

L'État enfin se constitue aussi juge de l'œuvre spirituelle des clercs, il confère le contrôle judiciaire à un conseil laïque auquel ceux qui se croient lésés peuvent recourir par *l'appel comme d'abus*, et cela non seulement dans les applications civiles d'une décision ecclésiastique, comme la possession d'un bénéfice, mais dans les actes, même purement spirituels, comme l'administration des sacrements. En effet, si l'État est le protecteur de l'Église, s'il réunit en lui et exerce toutes les attributions de l'autorité civile, il a le droit non seulement de défendre les laïques contre les usurpations du clergé, mais le bas clergé lui-même contre les abus de pouvoir de ses supérieurs, et ceux-ci enfin contre la toute-puissance d'une autorité extérieure, qui est Rome. En un mot, l'État règle et gouverne tous ces actes de l'Église qui se manifestent au dehors, et qui peuvent avoir quelque rapport avec sa propre fin.

Ces réformes furent introduites successivement dans les États catholiques, pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles; et, malgré les vives protestations de la cour de Rome contre les doctrines régaliennes [1], les princes, c'est la chose importante à noter pour notre thèse, n'introduisirent pas les réformes dans une pensée hostile à la religion, mais uniquement pour remédier aux abus et revendiquer au profit de l'État les droits réputés légitimement siens. En ceci, les princes du XVIII[e] siècle n'agirent pas autrement que ceux du XVII[e]. Joseph II et Léopold I[er] ne voulaient pas favoriser les tendances du temps à l'incrédulité, mais bien plutôt les réprimer en introduisant dans la discipline ecclésiastique une réforme en harmonie avec la condition des temps [2]. Mais les premières assemblées de la Révo-

[1] Voyez la bulle de 1556 : *In cœna domini* de Paul IV, et toutes celles lancées par ses successeurs en cette matière. M. Laurent a donné un tableau curieux des prétentions du clergé français au siècle passé, tiré des procès-verbaux des assemblées ecclésiastiques, dans son livre *l'Église et l'État depuis la Révolution*. Bruxelles, 1862.

[2] C'est ce qu'exprime bien le passage suivant d'un petit volume publié à Florence en 1858, et qui a pour titre : *Apologia delle leggi di giurisdizione, amministrazione e*

lution française allèrent plus loin et en revinrent à la conception antique, qui voit dans la religion un moyen de gouvernement extrêmement puissant. Elles voulurent donc la mettre de plus en plus dans la main de l'autorité civile comme un instrument, la ramener à son origine première et faire du clergé une classe de citoyens propre à enseigner et à servir d'exemple au peuple[1]. Cette tradition continua à se manifester, quoique d'une façon moins rigoureuse, à l'époque napoléonienne.

J'ai dit plus haut que la cour de Rome a constamment protesté contre la doctrine juridictionnelle et contre ces ingérences de l'État, qu'elle appelle usurpation de ses droits et oppression de l'Église. De là, dans l'histoire des xvii[e] et xviii[e] siècles, tant de conflits entre le Saint-Siége et la Royauté, accompagnés souvent d'excommunications et d'interdits[2]. Néanmoins, poussée par l'opinion des peuples et la ferme contenance des gouvernements, Rome entra en arrangement et concéda au pouvoir temporel une partie de ses exigences. C'est ainsi que prirent naissance les *concordats*, ou conventions entre l'Église et les souverains. Le premier d'entre eux est celui de Worms, en 1122, entre Calixte II et l'empereur Henri V; il se rapporte à la fameuse question des investitures et termine le différend par une transaction : l'empereur accorde à l'Église la

polizia ecclesiastica, pubblicate in Toscana sotto il regno di Leopoldo I, p. 8, « Léopold préoccupé d'améliorer ce qui en était le plus susceptible, tout en voulant l'indépendance des droits de l'État, travailla efficacement, par trois moyens principaux, à protéger la religion et à la remettre en honneur :

« 1° Rehausser et maintenir en dignité l'épiscopat et les curés;

« 2° Encourager et répandre l'instruction dans le clergé;

« 3° Déraciner les abus qui donnaient droit et prétexte à la civilisation croissante et à la philosophie, de censurer les choses de la religion.

« Ainsi il voulait une religion sans tache, représentée par un clergé, dont la doctrine, les mœurs et la modeste façon de vivre parussent et fussent vraiment non pas seulement respectables, mais exemplaires. Il le voulait occupé exclusivement du saint ministère, les limites des deux pouvoirs bien tracées d'après les fins diverses vers lesquelles ils tendent, l'Etat conservant dans son domaine tout ce qui, sans être strictement ecclésiastique, est mêlé aux choses spirituelles, tout ce qui est d'organisation nécessairement laïque et de surveillance civile du culte, ce qu'on appelle d'un seul mot police ecclésiastique.

« Ce système mettait sûrement d'accord le clergé et le pouvoir civil, en faisant disparaître les chocs qui naissent des prétentions sur leurs droits réciproques; il donnait au clergé le repos et le temps de s'instruire, à l'État le stimulant d'un honnête concours à la diffusion des saines pratiques religieuses et au maintien de la dignité d'un sacerdoce vertueux. »

[1] De Champeaux, *Recueil de droit civil ecclésiastique*, t. II.

[2] Il faut noter surtout pour l'Italie, les contestations du commencement du xvii[e] siècle, entre le Saint-Siége et la République de Venise, exposées par fra Paolo Sarpi; celles avec Victor Amédée II et Charles Emmanuel III de Savoie, commencées en 1694 et qui durèrent près de trente ans sans presque aucune interruption (voyez Carutti, *Histoire* de ces deux princes); enfin celles avec le duc de Parme en 1764 et les années suivantes.

libre élection et la consécration des évêques, avec l'investiture par l'anneau et le bâton pastoral; en revanche, le pape admet que l'évêque élu reçoive le bénéfice des mains de l'empereur, l'investiture des régales par le sceptre. Vint ensuite en 1229 le concordat entre le roi de Portugal et Nicolas IV, et en 1447 un autre entre Frédéric III, roi des Romains, et Nicolas V. Une série plus importante fut inaugurée par le concordat de Bologne entre Léon X et François I[er], en 1516. Ils abondent dans le XVIII[e] siècle et dans le nôtre; si l'on en suit l'histoire, on voit qu'à raison des temps, et pour éviter de plus grands maux, l'Église concède chaque jour de nouvelles et plus larges franchises; elle transige sur bien des questions, ainsi le droit pour les clercs, les évêques et le pontife de correspondre entre eux, le droit de protection, de nomination ou de révocation des évêques et des vicaires, l'autorité des évêques sur les fidèles, la question des séminaires et des communautés, de la circonscription des diocèses et des paroisses, celle des peines et des censures, des bénéfices et de leur provision, du serment, des immunités, des corporations et fondations pieuses, des biens ecclésiastiques et de la dotation du clergé[1]. Le plus fameux entre tous est le concordat de 1801, par lequel on rétablissait en France la religion catholique, mais les articles organiques ne furent pas reconnus par le pape[2]. Les difficultés les plus grandes de ces conventions se rencontrèrent toujours dans les *matières mixtes*, où l'on reconnaît d'avance que l'Église et l'État ont droit d'intervenir. Quand il s'agit d'en fixer les limites, les deux pouvoirs mettent au jour leurs prétentions, et c'est le plus fort qui l'emporte.

En ce qui regarde le Saint-Siège, les concordats me semblent présenter deux caractères bien déterminés. Celui-ci d'abord :

[1] Nussi rapporte cinq cent et une de ces conventions. *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem variis formis initæ; e collectione romana.* Maguntiæ, 1870.

[2] Voyez *les Rapports* de Portalis, et *le Manuel de droit public ecclésiastique français* de Dupin. Bunsen fait cette réflexion : « Il y eut un temps où les princes croyaient pouvoir composer tout différend au moyen de soi-disant concordats, c'est-à-dire de conventions avec Rome; mais on rencontrait ensuite de telles difficultés que le prince, pour ne pas abdiquer sa souveraineté, devait enfreindre le concordat ou suivre l'exemple plus honnête de Joseph II et de Napoléon, c'est-à-dire établir au moyen d'articles organiques, et comme lois du pays, ce qui était de besoin et que Rome ne voulait pas admettre. » Bunsen, *I segni del tempo*, traduits en Italien par S. Leone, Torino, 1860.

dans l'intérêt de la paix, le pouvoir spirituel se prête à des concessions sur ce qu'il estime être son droit [1]. Et il distingue deux sortes de concessions : les unes, vraiment sérieuses, destinées à durer ; les autres, de simple tolérance, et, comme telles, révocables selon l'opportunité des temps. Un autre caractère est que l'Église regarde ces concordats comme de vrais traités internationaux, liant l'État à perpétuité, si elle-même ne l'en a pas affranchi en tout ou en partie [2].

Quoique très incomplète, cette exposition du système pontifical absolu ou tempéré, du système juridictionnel pur ou mitigé, et enfin des compromis ou concordats, suffira au but que je m'étais proposé. J'ai voulu démontrer que toujours les relations de l'État avec l'Église dans le passé ont eu pour fondement la convenance et la nécessité de leur union, partant de leur commune action en certaines matières, de leur ingérence réciproque dans d'autres, afin de pouvoir mieux atteindre le but de la société civile et celui de la religion. S'il en est ainsi, la question me semble devoir se poser en ces termes : dans les conditions présentes de l'Europe et spécialement de l'Italie, l'union de l'État et de l'Église est-elle désirable ? Est-elle même possible et destinée à durer ? Est-ce la séparation, au contraire, qui est possible et souhaitable ? Peut-elle s'effectuer sans léser aucun des droits de l'individu ou de la société ?

[1] Dans la bulle de 1801, Pie VII, dit : « Quæ extraordinariæ temporum rationes atque bonum pacis et unitatis ecclesiæ postulaverunt.

[2] La correspondance tout entière échangée sur ce point en 1849 et 1850, entre la cour de Rome et le Piémont, est à remarquer.

CHAPITRE DEUXIÈME

NÉCESSITÉ ACTUELLE DE LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

La paix de Westphalie (1648) marque la fin des guerres de religion, qui avaient, pendant tant d'années, ravagé et dépeuplé l'Europe. Elle consacre la reconnaissance du protestantisme sous ses diverses formes[1].

En vain Innocent X protesta, déclarant ce traité nul et de nul effet, et déliant de l'obligation de l'observer ceux qui en avaient juré les clauses[2]; en vain protestèrent ses successeurs[3] : il fut dès lors la base du droit public européen. Dans le même temps, l'Angleterre, détachée de la foi catholique de Rome, après avoir établi une forte Église nationale, dut cependant reconnaître chez elle et respecter jusqu'à un certain point les sectes dissidentes.

[1] La réforme protestante sortit de causes politiques autant que religieuses, et reçut le branle de l'esprit de réaction contre la prédominance des races et des traditions latines. Dès lors l'Allemagne commençait à s'avancer vers son unité nationale, mais comme le protestantisme, l'entreprise politique s'arrêta à mi chemin et se termina après de longues guerres par une transaction, consacrée dans la paix de Westphalie. On y reconnaissait l'existence légate du protestantisme, mais d'une manière limitée, et en face de l'empire catholique, ayant l'Autriche à sa tête, s'établit un État nouveau et protestant, la Prusse. Entre ces deux puissances la constitution des Etats germaniques secondaires fut réorganisée sur un modèle des plus compliqués. Mais le mouvement politique ne cessa pas de se faire sentir d'une manière plus ou moins latente, et le drame s'est dénoué deux siècles plus tard, en 1866 et 1870, quand la Prusse protestante vainquit l'Autriche et la France catholiques et reconstitua l'unité nationale sous son hégémonie. Il est à remarquer que parmi les clauses du traité de Westphalie se trouvait la confirmation de la cession de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine à la France.

[2] Voyez la déclaration d'Innocent X, 20 novembre 1648 : Magnum Bullarium Romanum t. V. p. 466.

[3] Pie VI écrivait en 1789 dans une lettre aux archevêques d'Allemagne : « Pacem Westphalicam Ecclesia nunquam probavit. ».

L'union de l'État avec l'Église fut nécessairement très ébranlée par ces événements. La coexistence de diverses confessions chrétiennes dans un même État, et leur reconnaissance légale, en vertu de laquelle le citoyen, qu'il soit catholique, luthérien ou dissident, possède et exerce ses droits civils et politiques, met l'État dans une condition autre qu'auparavant. Il ne lui est plus permis de proclamer comme absolument vraie une seule forme de religion, et de la défendre contre toute attaque ; il est tenu au contraire de reconnaître certaines confessions comme égales en dignité, et de s'élever pour ainsi dire à une forme de christianisme plus générale et plus abstraite, qui puisse embrasser en elle, aussi bien le protestant que le catholique. Cette conséquence peut mettre plus ou moins de temps à se réaliser, mais elle est le fruit naturel des conditions morales de la société moderne. La constitution prussienne de 1850 l'a clairement formulée[1]. L'espace parcouru est énorme déjà, si l'on se reporte au moyen âge.

L'expérience a maintenant démontré deux choses, qu'autrefois on aurait jugées impossibles. C'est d'abord que diverses confessions chrétiennes peuvent vivre l'une à côté de l'autre sans que la paix publique en soit troublée, sans empêcher même l'action commune de ceux qui les professent, aux fins de la société civile. En second lieu que l'État n'a rien perdu par là en moralité ni en vigueur ; car on ne peut nier que les pays où protestants et catholiques vivent ensemble, sous une même loi, ont fait plus de progrès que ceux où il n'y a que des catholiques, et peut-être aussi que ceux exclusivement attachés à des formes uniques de protestantisme.

Allons plus loin. Dans les pays de race latine, les princes, alliés à l'Église romaine, purent, au XVI[e] siècle, réprimer par la force et étouffer l'esprit de réforme ; mais il en resta des germes, et malgré

[1] Les deux articles de la Constitution prussienne de 1850, portent :

« Art. 12. La liberté de conscience, celle de s'associer dans un but religieux, et de pratiquer un culte soit en particulier, soit publiquement, sont garanties. La jouissance des droits civils et politiques est indépendante de la religion que l'on professe. Personne ne peut souffrir dans ses droits civils et politiques à raison de sa croyance religieuse.

« Art. 14. La religion chrétienne est la base des reglements de l'État, qui ont rapport à l'exercice de la religion, mais sans préjudice à la liberté religieuse garantie par l'art. 12. »

la réaction d'ascétisme qui suivit le concile de Trente, et dans laquelle les jésuites jouèrent le rôle le plus hardi, le plus tenace et le plus brillant [1], ces germes prirent racine et se répandirent d'autant mieux qu'ils restèrent plus longtemps cachés, comme un ferment qui s'insinue dans les veines et attaque jusqu'aux organes essentiels de la vie. Ainsi le sentiment rationaliste, qui allait se développant depuis des siècles, éclata avec une grande violence dans la philosophie française du siècle dernier, marquée, parmi ses traits les plus saillants, d'une hostilité acharnée contre le christianisme, et qui enfanta la formidable Révolution de 1789, suivie de la dictature napoléonienne. Depuis lors, malgré la restauration du catholicisme en France, malgré les concordats, le principe de la liberté religieuse fit d'immenses progrès dans tout le continent européen.

La question n'était plus de savoir si l'on reconnaîtrait légalement diverses sectes chrétiennes, mais si l'on admettrait toute croyance, pourvu qu'elle n'offensât ni l'ordre ni la sécurité publics. Et il importait peu que dans certaines constitutions politiques, comme le statut piémontais de 1848, devenu depuis le statut italien, la suprématie fût donnée à une forme déterminée de religion ou de culte sur toutes les autres. En pratique, ces dispositions furent interprétées de façon à en déduire l'égalité de toutes les religions et de tous les cultes. On en vint plutôt à regarder la religion comme matière de droit privé dans laquelle l'État avait à intervenir seulement pour autant que ses manifestations touchaient à l'ordre public. La liberté de conscience et des cultes fut ainsi proclamée, la première et la plus précieuse des franchises constitutionnelles.

J'ai dit que le sentiment rationaliste allait depuis plusieurs siècles croissant et se propageant en Europe. J'entends par là, non certes un système précis et défini de philosophie, mais une ten-

[1] L'histoire de la réaction catholique et de ses victoires pendant une période de plus de cent ans, est admirablement racontée par Ranke dans son *Histoire de la papauté au XVI[e] et au XVII[e] siècles*. On y verra comment la réforme fut empêchée non seulement dans les pays de race latine, mais anéantie aussi dans le midi de l'Allemagne, en Autriche et en Hongrie.

dance, une méthode, une certaine manière de penser, qui fait dépendre les phénomènes physiques de l'univers, de lois constantes plutôt que de causes miraculeuses, et découler de la raison, plutôt que d'une doctrine révélée, les principes de la morale et de la politique. Ce sentiment précède le protestantisme, et même comme tendance naturelle à l'homme, il envoie çà et là quelques rares étincelles, bien vite éteintes, dans les ténèbres du moyen âge; mais il se manifeste ouvertement à la renaissance des lettres et des arts, lorsque la philosophie antique devient le patrimoine commun de l'Europe moderne. J'aurai l'occasion d'en parler plus au long au chapitre V de ce travail[1]. Pour le moment, un point seulement est à noter : le protestantisme accueille d'une part le principe rationaliste dans son expression la plus hardie, puisqu'il donne à la raison individuelle le droit d'interpréter la Bible, et de l'autre, il l'arrête et lui impose des bornes dans la divinité du livre même qu'il s'agit d'interpréter. Mais la semence est jetée; elle fructifiera surtout dans les sectes dissidentes qui traversent l'Atlantique pour fuir la tyrannie et la persécution, gardent le feu sacré et, le jour même où elles constituent la nouvelle République de l'Amérique septentrionale, proclament le principe de la liberté religieuse d'une manière absolue comme loi générale de l'État. Il faut marquer ici la différence essentielle avec ce qui se passa depuis en France; le principe de liberté était mis en œuvre par les puritains d'Amérique, sans hostilité aucune envers la religion, sans colère ni rancune contre ses ministres, comme conséquence naturelle d'un profond sentiment de la liberté et du respect des citoyens les uns pour les autres. Washington, qui personnifie cette grande révolution, exprimait ainsi cette idée, bien qu'il fût croyant : « Lorsque les hommes observent exactement leurs devoirs de citoyens, ils ont fait ce que l'État a le droit d'exiger et d'attendre d'eux; ils sont responsables devant Dieu seul de la religion qu'ils professent et du culte qu'ils préfèrent[2]. »

[1] Voyez Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe* déjà cité.

[2] *Washington*, par M. Guizot. Voyez la note : *Opinions religieuses et mœurs de Washington.*

Les États-Unis proclamèrent ce principe dans leur constitution du 17 septembre 1787. Le Congrès ne fait pas de lois pour établir une religion ou prohiber le libre exercice d'une autre. Un citoyen qui observe les lois ne peut être inquiété pour ses opinions religieuses ou pour la forme de son culte; nulle profession de foi n'est requise comme condition d'un emploi ou d'un mandat public de la Confédération[1].

Sans doute les lois et les pratiques en vigueur en Europe ne sont pas toujours d'accord avec ces maximes. Mais les nations modernes sont évidemment tournées de ce côté, et toutes les lois récemment faites par les Parlements, dans les monarchies tempérées ou dans les républiques, sont en harmonie avec ces idées.

Quel est le sens profond de pareilles lois? L'État, nous l'avons vu, était déjà passé d'un dogme concret et exclusif à une forme abstraite de christianisme, pouvant recevoir à la fois dans son sein les catholiques et les protestants, et leurs diverses sectes dissidentes; maintenant, il fait un pas de plus et s'élève à une abstraction plus haute. Il adopte pour base, non plus la doctrine catholique ou protestante, ni même la doctrine purement chrétienne, mais les vérités morales communes à tous les cultes, et, pour ainsi parler, le sentiment religieux, qui est comme l'essence de toutes les croyances positives; bref, ce que l'on peut concevoir et admettre en dehors de tout dogme révélé. Si, nonobstant cette impartialité envers toutes les croyances et toutes les sectes, l'État moderne continue à s'appeler chrétien, c'est, comme le dit M. Bluntschli, parce que le christianisme a de profondes racines dans l'histoire des peuples européens, et qu'il a donné sa forme à toute la civilisation actuelle. L'État peut s'appeler chrétien en outre, parce que la majeure partie de la nation, professant la religion du Christ, l'État en respecte la morale et la tient en honneur. Ainsi l'enten-

[1] Dans la séance du Congrès du 13 juillet 1787, il avait été déclaré par les gouvernements de quelques Etats, que le principe de la liberté religieuse devait être regardé comme inaltérable et comme pacte fondamental, entre les anciens et les nouveaux Etats, de même qu'entre les Etats et le peuple. Cette déclaration fut renouvelée en ces termes dans les amendements à la Constitution, introduits le 4 mars 1789 : « Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof. » Voyez Kent, *Commentaries on American law*, t. I. p. 667, note.

dent les Américains qui, bien plus que les nations de l'Europe, ont établi la séparation juridique entre l'État et l'Église, et continuent pourtant à considérer la religion comme élément essentiel et principe constitutif du droit social. Dans ce sens, plus l'État moderne est juste et humain, plus il est chrétien[1].

Les États particuliers de l'Union américaine nous donnent un exemple remarquable de cette marche historique vers la liberté religieuse, et de cette façon de généraliser, signalées plus haut, par lesquelles l'État s'élève à une forme toujours plus abstraite de religion, pour atteindre à la pure morale. Cette transformation, rapide et manifeste là-bas, jette une vive lumière sur le progrès plus lent de l'Europe dans la même voie. Nous avons vu que la constitution américaine proclame la liberté religieuse comme un de ses principes fondamentaux. L'examen des législations particulières des divers États qui forment l'Union donne pourtant l'impression que, sans toucher directement au principe, elles ont une tendance à la partialité envers telle ou telle forme de culte. Ainsi la constitution de la Caroline du Nord disposait, en 1776, de cette façon : « Nul ne pourra remplir de fonction publique s'il ne professe la religion évangélique. » En 1836, un amendement substitua aux mots « religion évangélique » ceux de « religion chrétienne ». Or, il n'y a pas à proprement parler de religion chrétienne sous forme spécifique ; il y a la religion catholique ou protestante, ou n'importe quelle autre secte dissidente ; l'accès des fonctions publiques était donc ouvert à tous, sans distinction de confession. Plus tard, on n'exigea même plus une profession de foi positive; on exclut seulement celui qui niait l'existence de Dieu. On arriva ainsi à la forme la plus générale et la plus abstraite du sentiment religieux. Les choses se passèrent de même dans la Pensylvanie, où la formule protestante pure fut modifiée de la sorte : « Est exclu des emplois publics celui qui ne croit ni à l'existence de Dieu, ni à des récompenses et à des peines dans la vie future. » Dans le Maryland, on ne peut être ni juré, ni témoin, si l'on ne croit en Dieu et en

[1] Blüntschli, *Politik als Wissenschaft*, Stuttgart, 1876, p. 220 et suiv.

l'immortalité de l'âme ; enfin, dans les dernières constitutions du Mississipi, de l'Arkansas, et dans d'autres encore, on abolit même ces exclusions[1].

Un progrès si remarquable prouve d'abord que la séparation de l'État et de l'Église, loin d'étouffer le sentiment religieux, le suscite au contraire dans les actes et même dans les lois. Il se fait sentir dans toutes les constitutions américaines, à un degré plus ou moins fort. Ainsi la constitution de New-York débute par un hommage de reconnaissance au Créateur de l'univers, celle du New-Hampshire affirme que la piété et la morale fondées sur les principes évangéliques sont la plus sûre garantie et la meilleure condition d'un bon gouvernement ; la constitution du Massachussets place dans le culte rendu au Seigneur et dans l'instruction religieuse le rempart de l'État républicain, et fait remonter à lui la félicité du peuple. Dans la Virginie et le Delaware, il est dit que si, en fait de religion, on ne doit pas procéder par violence, mais par persuasion, la foi et le culte n'en restent pas moins le premier devoir moral de l'homme. Au fond, ces lois procèdent donc de ce principe que la religion est aussi indispensable à la conservation, à la prospérité et à la grandeur de la République qu'au bien de l'individu. Mais, en même temps, elles ne reconnaissent aucune relation nécessaire entre ce sentiment et une forme déterminée de religion ou de culte. En effet, comme le dit excellemment M. Wharton[2], le pouvoir civil aux États-Unis ne s'occupe pas du dogme, mais la morale chrétienne y est le fondement de toutes les institutions. C'est ce que la cour d'appel de New-York elle-même proclamait ainsi dans un de ses arrêts : « La religion chrétienne est si intimement mêlée à la société, qu'elle fait partie intégrante de ses habitudes, de ses mœurs, de toutes les manifestations de son existence[3]. »

En résumé, la séparation de l'État et de l'Église n'empêche en

[1] Rüttimann, *Kirche und Staat in Nord-America*, p. I, § 2, p. 16.

[2] Wharton, *Criminal Laws of the United states*, Philadelphie, 1857, cité par M. Rüttimann.

[3] Lalor, *The law of real Property*, New-York, 1855, cité aussi par M. Rüttimann.

rien leur union morale. Les États-Unis en sont un exemple frappant. Ils donnent bien aussi, selon moi, l'image en raccourci du mouvement européen actuel ; ainsi, les idées américaines sont exactement celles exprimées par les articles de la constitution prussienne de 1850, dont j'ai déjà parlé.

Cependant les conséquences logiques des prémisses posées vont encore bien au delà, puisque la pleine liberté de conscience et des cultes permet, comme le démontrent les exemples cités, de ne croire à aucun dogme révélé et de ne pratiquer aucun culte.

Légalement et vis-à-vis de l'État, ce droit est inviolable. D'autre part, pour les croyants, la liberté consiste dans le droit de s'associer à d'autres citoyens partageant les mêmes idées, d'organiser et de régir leur association selon certaines maximes et traditions, de pratiquer le culte de leur choix, enfin de répandre leurs croyances par la prédication et l'enseignement. L'esprit de prosélytisme est inséparable de la foi, et fait partie essentielle de la liberté à la seule condition de ne pas blesser le droit.

Il ne s'agit donc pas d'une concession faite afin d'éviter un mal plus grand, ni d'une simple tolérance ; il s'agit vraiment d'un principe qui domine tout le droit public moderne, et modifie profondément les rapports de l'État avec l'Église, ou pour mieux dire avec les Églises existantes. Ainsi une législation libérale ordonnant de croire à certains dogmes, ou consacrant par des sanctions positives quelque culte religieux, ne se comprend pas plus que si elle défendait de s'associer pour en pratiquer un autre qui ne lèserait pas les droits d'autrui.

Notons en passant que toutes les Églises, même les non catholiques, ont toujours répugné à ces idées ; mais le principe de liberté a triomphé de leur résistance[1]. Il a fallu le temps et la réflexion pour que certaines d'entre elles aient pensé à s'en réjouir et à en tirer profit.

[1] C'est ce que M. Guizot a fort bien exprimé par ces paroles : « Il est vrai que ce n'est point par sa propre vertu et par son propre effort que l'Église chrétienne est arrivée à la liberté. C'est l'esprit humain qui, en s'élevant et s'affranchissant, a affranchi la conscience humaine ; c'est la société laïque qui, en cherchant pour elle-même la justice et la liberté, les a données, je devrais dire, les a imposées à la société religieuse. » (Guizot, *l'Église et les sociétés chrétiennes en 1861*, chap. VI.)

En résumé, l'union de l'État et de l'Église était fondée essentiellement sur l'unité de religion ; on était à la fois et indissolublement croyant et citoyen. Cette union fut grandement ébranlée déjà quand plusieurs confessions religieuses purent coexister dans un même État ; c'étaient pourtant encore des rameaux d'un même tronc et l'on pouvait concevoir l'État étendant sur toutes sa protection et sa tutelle, comme cela arrive aujourd'hui encore dans plusieurs pays protestants. Mais lorsque prévaut sans mélange le principe rationaliste, lorsque le citoyen n'appartient plus que par son libre choix à l'une des confessions chrétiennes et peut professer n'importe quel autre culte ou même n'en professer aucun, sans rien perdre de ses droits ou sans diminuer ses devoirs envers l'État; lorsque la détermination légale de ces droits et de ces devoirs ne s'inspire plus des préceptes d'une doctrine révélée, mais des suggestions de la raison; alors l'union de l'Église avec l'État, j'entends l'union juridique et légale, ne répond plus aux conditions de la société. La théocratie et le pouvoir civil n'ont plus de raison de vivre de la même vie, les concordats et les transactions entre les deux systèmes peuvent être approuvés encore comme expédients temporaires, non comme ordre de choses normal et définitif. A la condition spéciale que nous avons décrite répond nécessairement une forme civile et juridique nouvelle, qui est précisément le sujet de ce livre.

Cette forme, d'après moi, ne peut être que la séparation de l'Église, ou pour mieux dire des Églises, d'avec l'État. Ceci, d'ailleurs, n'implique nullement que les Églises, libres de tous liens, puissent se livrer bataille entre elles, encore moins donner l'assaut aux autres institutions civiles ou à l'État. Non certes. Aux lois anciennes, il en succèdera d'autres, et d'autres garanties à celles faites pour un état social qui n'existe plus. Au système préventif se substituera le système répressif. L'État, au lieu de prendre, comme autrefois, des mesures générales pour empêcher certains actes contraires à l'intérêt public, déterminera en toutes matières les limites dans lesquelles il sera permis de se mouvoir, et n'interviendra que si on les transgresse. Je citerai, entre beaucoup

d'exemples, la presse, le droit de réunion, où la censure et l'autorisation sont remplacées par des lois punissant les abus ; les sociétés industrielles et commerciales, où les garanties de la licence royale et de l'approbation des statuts ont fait place à des lois générales déterminant les formes et les limites dans lesquelles les sociétés peuvent librement se créer. Il en sera de même en matière de religion. C'est une erreur de croire qu'en abandonnant le système juridictionnel, c'est-à dire la présentation des évêques, l'*exequatur*, le *placet*, l'appel comme d'abus, l'État reste complètement désarmé. S'il renonce à ce vieil arsenal, hors d'usage, des mesures préventives, par une législation appropriée aux temps présents, il en crée d'autres d'un caractère répressif.

C'est là le mouvemcnt historique de la civilisation ; mais est-il conforme à l'ordre normal des choses ? La liberté religieuse peut-elle s'allier à la notion rationnelle de l'État et de ses attributs nécessaires ? L'État peut-il renoncer à toute action préventive en matière religieuse, sans abdiquer quelques-unes de ses fonctions essentielles ?

La notion de l'État et de ses attributs découle de la mission qui lui est propre. Or, cette mission est de deux sortes : elle consiste d'abord dans la tutelle des droits ; en second lieu, dans le soin de ces intérêts vraiment généraux, auxquels ni les citoyens ni leurs diverses associations ne sauraient pourvoir.

Quant au premier point, l'État reconnaît et détermine d'abord, par la loi, les droits eux-mêmes ; puis il a à les protéger contre les attaques du dedans ou les empiètements du dehors, en circonscrivant la liberté d'action des citoyens dans les limites nécessaires à l'exercice des droits d'autrui. La source de cet ordre de fonctions est dans le *suum cuique tribuere*, c'est-à-dire dans la notion de justice. L'autre tire la sienne de l'idée « d'intégration », en ce sens que l'État complète, parachève ce qui est de but social. Il commence dès qu'il y a un intérêt général de premier ordre à satisfaire et que les individus isolément ou les associations libres y sont reconnus insuffisants. Il écarte les obstacles, répand des lumières,

facilite de son appui ou de son argent, et parfois même exécute lui-même ce que d'autres seraient impuissants à mener à bien.

Dans la notion de l'État, il y a donc un élément permanent et absolu et un élément variable et relatif. En outre, si le développement de l'instruction et de la richesse, ou une organisation meilleure, mettent les citoyens ou leurs libres associations en mesure de pourvoir par eux-mêmes à certains services d'intérêt général, l'action de l'État, en tant qu'elle supplée l'initiative privée, n'a plus de raison d'être, et se restreint d'autant. C'est un idéal auquel il doit tendre sans cesse pour que l'homme ait un champ toujours plus largement ouvert à son initiative et qu'il s'élève à une dignité toujours plus haute[1].

Il faut noter que dans bien des cas l'action de l'État subsiste et ne fait que se transformer. Il arrive alors, par une autre voie plus conforme au degré nouveau de civilisation, à réaliser certaines œuvres d'utilité générale devenues indispensables. D'ailleurs, le progrès suppose entre les citoyens des rapports toujours nouveaux que l'État est appelé à définir juridiquement et à favoriser. Il ne peut non plus se désintéresser tout à fait des principes de morale et de conduite, propres à soutenir l'homme dans le développement de ses facultés. Dès lors, il est inadmissible qu'il s'en tienne à la seule tutelle des droits et se dépouille jamais entièrement des fonctions où il complète et supplée l'action insuffisante des particuliers et de leurs associations, et que nous avons nommées fonctions d'intégration. Enfin l'État n'est pas une simple agrégation d'individus; il est un tout organique; comme tel il a sa fin propre, se manifestant par la durée de ses institutions, par des traditions et par la solidarité entre les générations qui se succèdent.

Faut-il donc que l'État s'immisce dans les choses de religion? Il est certain d'abord qu'il ne s'agit pas ici d'une de ces fonctions où le rôle de l'État est purement négatif et qu'il faudra juger bien plutôt par les faits de l'histoire que par des principes absolus. Or,

[1] C'est ce que j'ai voulu démontrer dans plusieurs endroits de mon livre : *Dell'Economia politica e delle sue attinenze colla morale e col diritto.* Firenze, Le Monnier, 1859.

dans le passé, l'État a toujours considéré la religion comme la sauvegarde nécessaire de son organisation intérieure et de la société. Il a donc voulu de diverses façons la défendre, lui donner une situation privilégiée, maintenir la foi entière et pure. Et, en effet, on ne croyait pas qu'il dût rester indifférent à ce qui pouvait amener la ruine des mœurs. Mais si ce rôle actif se justifie par les conditions sociales d'autrefois, il n'en résulte pas que l'État ne puisse jamais le déposer, ni laisser à l'individu sa pleine liberté, à la seule condition de respecter celle d'autrui.

Pour être constitué d'une manière normale et accomplir sa mission, l'État doit-il professer une religion positive? Et remontant plus haut, c'est-à-dire jusqu'au principe philosophique qui domine toute la question, demandons-nous si, pour respecter la justice, préserver certains intérêts généraux, suppléer ou compléter les efforts des individus et de leurs diverses associations vers le bien public, il faut avoir la croyance en un dogme révélé et pratiquer un culte ?

Pour ce qui est de la justice, il n'y a pas de rapport nécessaire entre elle et un dogme révélé[1]. Certes la justice réclame la connaissance et la mise en œuvre des lois morales, ou plutôt elle n'est pas autre chose que cela; mais la nature de ces lois ne dépasse pas les bornes de l'intelligence humaine, et n'a pas besoin de lui être révélée. Pour la connaître, il suffit de cette lumière qui illumine tous les hommes ici-bas, et de ces vérités que les théologiens et toutes les Églises — sans en excepter l'Église catholique — regardent comme le premier fondement de la révélation.

Cela est prouvé par deux faits très marquants : le droit romain, qui, aujourd'hui encore, fait notre admiration, et sert de modèle à toutes les législations modernes, appartient, pour la majeure partie, à une époque antérieure au christianisme ; et le Code Napoléon, qui est de nos jours comme le type des recueils de lois civiles, ne relève en rien du dogme. Que les États soient protes-

[1] J'ai traité cette question tout au long dans une série de lettres adressées en 1855 au professeur D. Vincenzo Ferranti. J'y renvoie le lecteur curieux de voir le sujet plus amplement développé. Voir *Opuscoli letterarii ed economici*, di M. Minghetti. Firenze, Le Monnier, 1872.

tants ou catholiques, les lois, la protection des droits, l'administration de la justice, la défense du territoire national ne sont pas moins bien assurées dans les uns que dans les autres.

Le surplus des attributions de l'État a-t-il un rapport plus nécessaire avec la croyance en un dogme révélé ? Et d'abord, en quoi consistent-elles aujourd'hui, en dehors de la stricte exécution des lois?

L'État a la police préventive qui comprend la sécurité publique, la salubrité générale, la haute surveillance des services spéciaux, postes, télégraphes, travaux publics dépassant les forces locales ; il vient en aide aussi à la production de la richesse au moyen du crédit, de traités de commerce, de primes, de subsides, et de l'instruction technique : toutes choses qui n'ont aucun rapport direct avec le culte. Il pourrait y avoir doute quant à l'enseignement, en ce que l'État et les particuliers concourent à le donner, et quant à la bienfaisance. Pour l'enseignement, distinguons l'instruction, qui appartient en certains cas à l'État, de l'éducation qui dépasse en général sa portée, parce qu'elle n'est pas seulement l'exposition de certaines vérités, mais qu'elle a pour objet des sentiments où se mêlent à l'autorité du maître qui les inspire le respect instinctif et la confiance de l'élève qui les reçoit. On peut bien exiger que l'instruction officielle ne fasse pas échec à l'éducation et n'en trouble pas les effets ; on ne peut prétendre que le pouvoir civil se constitue arbitre et dispensateur de l'enseignement religieux, comme j'aurai l'occasion de le dire plus amplement ailleurs. Quant à la bienfaisance, elle ne peut être fonction de l'État que dans certaines circonstances très exceptionnelles ; et alors elle n'a rien de commun avec la pratique d'un culte quelconque ; elle s'exerce au profit de l'individu, non pas comme croyant, ni même en quelque sorte comme citoyen, mais seulement parce qu'il est homme, infirme et destitué de tout autre secours social.

Il se pourrait encore que l'État, comme dans la forme juridictionnelle décrite au chapitre précédent, se fît lui-même le promoteur direct de la religion, extirpant ce qu'il croirait mauvais, protégeant le culte et la piété, comme choses bonnes en soi et moyens de maintenir et d'épurer les mœurs. Mais d'une pareille fonction

l'État n'exercera jamais que la partie extérieure et de pure forme. Il y faut ce que les Allemands appelleraient « un contenu », non pas seulement une croyance pour ainsi dire abstraite en Dieu et en sa Providence, mais le sentiment religieux, et la foi vivante en une religion positive et révélée. Or, si la foi était éteinte ou attiédie dans les cœurs, l'État serait impuissant à la faire revivre, ou à la réchauffer. L'initiative individuelle, l'association libre, sont seules capables de ranimer les croyances et le sentiment religieux ; l'État le plus souvent, l'histoire en fait foi, n'arriverait qu'à rebuter les esprits et à mettre en défiance contre une forme de religion, artificielle et de commande.

Il est à propos de rappeler ici cette réflexion de Macaulay[1], qu'une institution atteint d'autant mieux son but qu'elle n'en vise pas plus d'un. Selon lui encore, la croyance en une religion et la pratique d'un culte ne sont pas indispensables, pour associer puissamment les hommes dans des vues communes importantes, et sous des chefs hautement responsables. Il ne dénie pas à l'Etat la mission de faire indirectement progresser la science, les arts, l'instruction populaire, et de favoriser aussi de la même façon le développement des sentiments religieux. Mais il insiste sur ce point que la conservation et la propagation des vérités religieuses ont un but, et la défense sociale un autre. En effet, si elles étaient l'objet essentiel de l'État, comment ne punirait-il pas les délits de religion et surtout l'hérésie, bien plus pernicieuse que les attentats matériels ? Le Code a des peines pour ceux qui excitent au vol, à l'assassinat, à l'incendie ; à plus forte raison devrait-il en avoir pour ceux dont les prédications arrachent aux âmes leur bien le plus précieux, à la morale et à la société leur plus solide fondement.

Mais, dira-t-on, l'influence exercée par la religion sur les lois, sur les institutions, et sur le niveau moral d'un peuple, n'est-elle pas évidente ? Rien de plus vrai, et loin d'y contredire, j'admets que les bienfaits dont s'enorgueillit la civilisation moderne sont

[1] Macaulay's Essays. V. III. *On Gladstone's, Church and State.*

pour la plupart le fruit du christianisme. L'esprit chrétien a pénétré lentement, mais jusqu'au fond, l'homme et la société ; son action n'a pas cessé de se faire sentir ; elle n'est ni moins efficace ni moins visible depuis la Réforme et la philosophie du XVIII[e] siècle, bien que l'une ait altéré le dogme, et que l'autre ait voulu l'anéantir. C'est une vérité bien digne de méditation et qui a été proclamée plus d'une fois[1], que les apôtres les plus ardents des réformes sociales, les ennemis les plus acharnés du christianisme ont, la plupart du temps, tiré leurs doctrines de ses enseignements mêmes. Aujourd'hui encore, on peut l'affirmer avec certitude, ces enseignements ne sont pas complètement épuisés, ils n'ont pas donné leurs dernières conséquences sociales.

Mais la question que nous avons à traiter n'est pas celle-là. J'admets que tous les éléments dont la nature humaine et la société se composent, réagissent les uns sur les autres ; l'utile, le vrai, le beau, le juste, le divin s'unissent entre eux dans les idées et dans les faits ; la richesse, la science, les arts, les lois, les religions se modifient mutuellement, et créent la civilisation. Je ne conteste pas non plus que le sentiment religieux, supérieur à tous les autres, soit le plus capable aussi d'inspirer la vertu et le sacrifice. Les deux éléments extrêmes de la nature humaine, les plus puissants sous certain rapport, sont l'utile, pour satisfaire aux besoins du corps, et le divin, qui surpasse en dignité et en grandeur toute chose terrestre, et se prolonge dans l'éternité. L'histoire l'enseigne d'une manière irrécusable ; les plus grands bouleversements, les guerres les plus formidables, les révolutions les plus profondes ont eu pour racines l'un de ces deux éléments. Mais, je le répète, la question n'est pas là. Nous ne recherchons pas ici quelle est l'influence de la religion sur les mœurs, et par celles-ci sur les lois et les institutions civiles. Nous examinons si par essence et comme attribut permanent, l'État doit s'immiscer dans les choses de religion ; s'il doit professer un dogme et pratiquer un culte. Il ne s'agit donc pas de faire voir la connexité des éléments sociaux, et

[1] Voyez les travaux historiques de Cesare Balbo.

leur action réciproque, il s'agit au contraire d'en saisir les différences. En effet, dans l'ordre universel des choses, tout est relié, mais rien n'est confondu, et chaque élément a sa manifestation propre, son développement autonome. Si le mélange et la confusion de tous les éléments sociaux nous paraissent caractériser les âges primitifs et incultes, leur séparation est le propre des âges de culture et de civilisation. Elle n'empêche pas l'harmonie du développement universel, mais cette harmonie est spontanée et n'a rien d'imposé. Or, le trait caractéristique de l'État, au contraire, c'est de contraindre, d'ordonner et de faire défense, toutes choses qui ne nous paraissent pas applicables à la religion. Car si l'État doit professer un dogme et pratiquer un culte, il doit encore pouvoir les imposer à tous, et ainsi on en vient à violer ce que nous regardons comme le premier des droits de l'homme.

L'opinion contraire, qui veut l'union de l'État et de l'Église, dérive presque toujours d'une conception de l'État beaucoup trop étendue, et que n'autorisent ni la philosophie ni la politique. On pensait qu'il appartenait à l'État de faire parvenir le citoyen à la plus grande perfection possible [1], et l'on en venait à confondre l'ordre juridique et l'ordre moral [2]. Cela étant, la religion en serait évidemment l'un des attributs nécessaires, et même le plus essentiel ; elle serait une institution civile comme chez les anciens, ou elle dominerait l'État lui-même, comme au moyen âge. Cette dernière conséquence serait même la plus logique, car si la vertu est au-dessus de la simple justice, et la perfection morale au-dessus du respect des droits d'autrui, si le salut éternel l'emporte infiniment sur tous les biens terrestres, il s'ensuit que les pouvoirs qui s'occupent des fins secondaires doivent être subordonnés à celui qui se propose la fin suprême. Nous tenons au contraire que

[1] Voyez Platon et les lois de l'antiquité en général, surtout celles de Sparte.

[2] L'Etat s'occupe des délits, non des péchés. La confusion de ces deux choses est le fondement de la doctrine pontificale. Innocent III écrivant aux prélats de France, disait : « Nullus qui sit sanæ mentis, ignorat quia ad officium nostrum spectat de quocumque mortali peccato corripere quamlibet christianum et si correptionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere. » M. Laurent en rapportant ce passage, fait remarquer que cette doctrine appliquée dans sa rigueur assurerait à l'Eglise la domination universelle. (Laurent, *l'État et l'Eglise*, vol. I, liv. II, § 2.)



la poursuite de la vertu, de la perfection morale, du salut éternel n'appartient pas à l'État, mais qu'il est dans son rôle d'assurer à l'individu et aux associations libres l'exercice de leurs droits, n'importe sous quelle forme. Sans doute l'État s'occupe aussi d'intérêts moraux ; il supplée dans la mesure de ses moyens les particuliers, et complète ce qu'ils ne peuvent faire, mais il doit s'abstenir lorsque la famille et les autres associations privées ou publiques suffisent aux fins que l'on veut atteindre.

Un dernier point resterait à considérer : la religion librement professée et le culte pratiqué sans intervention de l'État, ne peuvent-ils devenir à leur tour des obstacles à l'accomplissement de la mission de l'État ? C'est dans ce sens qu'agiraient l'enseignement de maximes opposées aux siennes, l'excitation des croyants au mépris des lois, enfin certaines manières d'être, introduites peu à peu dans les populations, qui finiraient par miner les fondements mêmes de l'État, et en attaquer les œuvres vives, comme certains insectes à la longue du temps ébranlent les édifices les plus fortement construits. En principe, ce doute est inadmissible, puisque la religion a pour essence de faire « les mains innocentes et les cœurs purs », et qu'ainsi elle aide indirectement et coopère aux fins de l'État. Mais souvent il y a eu des abus, et l'immixtion de l'État se justifie alors, pourvu qu'elle se borne à proscrire les maximes et les pratiques nuisibles à son œuvre et de nature à en diminuer les bons effets. Nous aurons l'occasion, au chapitre IV, de revenir sur ce point. Il me semble que ce n'est pas ici la place : nous examinons si en principe l'État doit professer un dogme, pratiquer un culte, organiser une Église ; mais nous ne recherchons pas les mesures à prendre par lui, pour sa défense et celle des citoyens, contre les dommages ou les périls à naître d'un dogme ou de l'hostilité d'une Église.

L'immixtion de l'État dans le domaine religieux ne sort donc pas comme une conséquence nécessaire de la notion juridique de l'État. Elle appartient à ce groupe de fonctions dépendant des temps et des lieux ; elle peut se justifier historiquement mais ne fait pas partie essentielle de l'idée de l'État, qui n'est en rien con-

traire à la séparation des deux pouvoirs [1]. Si même nous voulions rechercher les maux occasionnés aux peuples dans le passé par l'union de l'État et de l'Église, nous en aurions une très abondante moisson; mais ce n'est pas ici le lieu.

Pour mieux éclaircir le point en discussion, ajoutons qu'étant posée la liberté de conscience et des cultes comme base des constitutions modernes, on peut concevoir l'État en trois situations différentes, quant aux religions et aux Églises existant dans les limites du territoire national. Il peut en protéger, en diriger, en subsidier une, sans pour cela persécuter les autres; il peut les protéger, les diriger, les subsidier toutes également ; il peut enfin se déclarer incompétent, et laissant à l'initiative des citoyens tout ce qui regarde leur religion et leur Église, déterminer seulement et maintenir les droits de chacune dans la limite des droits d'autrui.

J'ai posé la première hypothèse, mais elle ne va pas, cela se comprend aisément, sans une presque unanimité de croyances dans le peuple ; elle constitue une véritable union entre l'État et l'Église, et ne s'accorde pas avec la vraie liberté religieuse ; car protéger une Église à l'exclusion des autres, même sans que les dissidents soient inquiétés parce qu'ils n'en font pas partie, c'est au fond nier le principe de liberté, et conclure par le fait à l'inégalité. Et, en effet, pour n'invoquer qu'un seul argument entre beaucoup d'autres, ceux qui ne professent pas la religion officielle, contribuent pour leur part aux moyens matériels et pécuniaires mis en œuvre par l'État pour la subsidier et la protéger.

Le second système ressemble trop à un expédient: il blesse le droit de ceux qui ne professent aucun culte déterminé, et par là l'égalité ; il a, en outre, ce désavantage de ne pouvoir s'étendre sans inconvénient à toutes les confessions religieuses qui peuvent

[1] Le livre de G. de Humboldt : *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, me paraît être l'un des meilleurs parmi ceux qui ont développé le principe « que tout ce qui regarde la religion est en dehors de l'action de l'État. Ceux qui veulent restreindre cette action au profit de la liberté individuelle, trouveront leur opinion magistralement exposée dans cet ouvrage, écrit vers la fin du siècle dernier.

se produire dans l'avenir. Il ne laisse pas non plus d'insinuer dans les âmes un certain sentiment de scepticisme, l'État paraissant juger toutes les formes de religion comme également vraies et bonnes, tandis qu'en réalité il n'a aucun titre pour prononcer en pareille matière. Il faut donc conclure qu'avec le principe moderne de la liberté religieuse, il n'y a de logiquement possible, à la longue, que la séparation de l'État et de l'Église.

Mais les institutions civiles ne sont pas gouvernées seulement par la logique; elles ont d'étroits rapports avec l'opinion des hommes, de sorte que les principes seront tempérés et modifiés dans leur application selon l'opportunité. La forme décrite tout à l'heure, où le gouvernement veille sur plusieurs confessions religieuses et les protège également, exprime la transition de l'état ancien au nouveau, et peut se maintenir avec avantage plus ou moins longtemps, à la satisfaction et du consentement exprès des citoyens. Il ne suffit donc pas d'avoir démontré que la séparation de l'Église et de l'État est la conséquence logique de la liberté religieuse, et n'a rien de contraire à la notion juridique de l'État et de ses fonctions essentielles; il ne suffit pas de faire voir qu'une pente manifeste, depuis des siècles, nous achemine et nous porte vers ce terme, que nous le voulions ou non. Il faut examiner la question d'opportunité, et voir si l'opinion publique chez les nations civilisées de l'Europe et spécialement en Italie, est mûre pour discuter dans un débat impartial cette forme nouvelle de législation et l'imposer aux Parlements, sa conviction une fois faite. Si la séparation devait blesser aujourd'hui la conscience des citoyens et troubler la société civile, on pourrait bien l'étudier dans un intérêt scientifique, mais il serait inutile de songer à sa réalisation immédiate. Il s'agit d'élucider ce point, et de faire la démonstration qui m'incombe.

L'union de l'Église et de l'État, nous l'avons dit, prévalut universellement et sans opposition, presque jusqu'à nos jours. Le principe de la liberté religieuse, introduit avec beaucoup de peine dans les esprits, puis dans les institutions, en est arrivé rapidement aujourd'hui à s'implanter et à s'étendre partout. L'idée de la sépa-

ration absolue des deux pouvoirs suivit la même marche dans l'opinion publique. Faible, sans précision, peu développée d'abord, l'idée devenue plus nette et se vulgarisant, a grandi à tel point que beaucoup d'excellents esprits ont fini par l'adopter et que les projets de lois sur la matière se sont multipliés dans les Parlements. Ce mouvement est plus prononcé dans les pays catholiques que dans les pays protestants. Voici pourquoi : d'abord, rien dans le protestantisme ne fait obstacle au pouvoir civil ; il s'y soumet au contraire, il en accepte la direction dans sa discipline extérieure ; son clergé est en communication constante avec les laïques, et ne forme pour ainsi dire pas une caste à part. De plus, par son principe même, qui est le libre examen, le protestantisme doit tolérer la coexistence d'autres confessions, et ne peut, d'autorité, étouffer le jugement individuel, ni rejeter l'institution de sectes nouvelles. Enfin, il y a dans son essence un principe toujours agissant d'amendement et de réforme, ce qui implique une révision continuelle du symbole, et admet un progrès incessant. Il est donc naturel que le besoin de séparer l'Église de l'État s'y fasse moins sentir qu'ailleurs, et que les théologiens et les hommes d'État trouvent en général possible de régler les rapports des deux pouvoirs au grand avantage des citoyens.

Si, dans les choses de la politique, l'opportunité joue un grand rôle, il est aisé de comprendre la raison des récentes lois confessionnelles en Prusse, cause de tant de lamentations. Elles n'avaient rien de bien nouveau; leur pendant existait dans d'autres pays allemands, en Bavière et dans le Wurtemberg. Cependant, pour qui y regarde de près, en Prusse même et dans tous les pays protestants, le mouvement vers la séparation est manifeste. Ainsi tout ce qui concerne l'état civil était à peu près du domaine exclusif de l'Église. Aujourd'hui, l'État revendique ces attributions et il arrive peu à peu à les exercer. La célébration des mariages, les cimetières, les écoles, sont de jour en jour soustraits à l'action ecclésiastique. Dans le sein même de l'Église évangélique d'Allemagne, des voix se sont fait entendre pour invoquer la liberté religieuse absolue et la séparation d'avec l'État.

Et, en Angleterre, quelle autre signification donner à cette longue série d'actes, qui séparent d'abord, au point de vue scientifique, la théologie de la morale[1], puis, en partie, les croyances religieuses des convictions politiques et se continuent par l'émancipation des catholiques, leur admission dans le Parlement, l'abolition du serment d'entrée pour les Israélites, et la suppression de l'Église officielle d'Irlande.

Les conditions de l'Irlande sont trop connues pour que je les expose ici ; beaucoup d'écrivains d'Angleterre ou du continent en ont longuement parlé. L'Église protestante s'y était imposée avec la conquête, et pendant trois siècles y avait exercé une domination absolue, à l'abri de lois draconiennes empreintes de la plus cruelle intolérance. Cette Église, petite par le nombre des fidèles, mais puissante par sa hiérarchie, fortement organisée, se partageant l'île entière, et liguée avec les possesseurs du sol, avec l'Église d'Angleterre et avec l'État, dominait une nation de catholiques réduite au dernier degré de misère, mais inébranlable dans sa foi, dont l'ardeur ne put jamais être refroidie. Pour emprunter les paroles du comte de Cavour, je dirai, moi aussi[2] : « Les résultats de ce système barbare de gouvernement furent déplorables. Bien loin d'avoir les effets qu'on en attendait, il retrempa le catholicisme dans la haine envers la religion des oppresseurs, et toute tentative de conversion fut vaine... La présence d'un clergé protestant qui partage avec les riches propriétaires du sol, le fruit du travail d'un peuple de fervents catholiques, est une cause éternelle d'irritation. Et, bien que le clergé de nos jours soit meilleur et animé de dispositions plus humaines et plus charitables, il apparait cependant toujours comme une cause de misère, il est le vivant témoignage d'une oppression séculaire, il irrite le mal et rappelle amèrement au peuple son humiliation. »

[1] Cumberland, évêque de Peterborough, fut le premier, selon Hallam, qui voulut établir scientifiquement les principes de la morale en dehors de la révélation. Il vivait dans la seconde moitié du XVII[e] siècle. Voyez sur ce point M. Buckle, *History of civilisation in England*, t. 1, chap. VII.

[2] *Considérations sur l'état actuel de l'Irlande et sur son avenir*, par C. de Cavour. Biblioth. Universelle de Genève, t. XLIX, 1844.

— Une ère nouvelle se leva enfin pour ce pays, grâce à la loi de 1869[1]. Par cet acte du Parlement britannique, l'union légale des Églises d'Irlande et d'Angleterre était dissoute à partir du 1er janvier 1871, l'Église d'Irlande cessait même d'exister dans sa forme ancienne. Les évêques irlandais perdaient leur siége au Parlement, les corporations existantes étaient supprimées, sauf à se reconstituer à nouveau selon le droit commun, les statuts de l'Église d'Irlande n'obligeaient plus les fidèles que comme pacte librement consenti, les cours et les juridictions ecclésiastiques étaient abolies. Trois commissaires présidèrent à l'exécution de cette grande réforme. Toute la propriété ecclésiastique leur était transférée : mais les droits acquis des possesseurs anciens furent respectés, leur vie durant ; et, pour ce qui était terre ou maison, on leur laissa le choix de les garder temporairement ou de les échanger contre une rente viagère. Déduction faite de cette annuité et des charges qui grevaient le patrimoine ecclésiastique, tout le surplus (et il ne montait pas à moins de 125 millions de francs) était employé en œuvres de bienfaisance au profit de l'Irlande, sans préjudice des contributions sur la propriété, destinées autrefois à cet usage.

Telles sont en substance les dispositions de cette loi, dont nous aurons l'occasion de citer quelques parties au chapitre suivant. Telle est l'œuvre de justice et de vraie liberté proposée par M. Gladstone et votée par le Parlement, après de longs débats. Elle produisit des fruits salutaires et par dessus tout un grand apaisement des esprits en Irlande. Et l'on ne peut pas dire que l'Église protestante en ait pris de l'amertume ou perdu de son énergie. Il semble plutôt que ce soit le contraire, si l'on peut asseoir un jugement sur une expérience bien courte encore. Les droits acquis, nous venons de le voir, ont été respectés, le culte dans la partie protestante de la nation irlandaise a pris un redoublement de vigueur, la ferveur n'a pas diminué chez elle ni les ressources matérielles, grâce à la piété des fidèles suppléant à l'assistance officielle.

[1] An act to put an end to the establishment of the Church of Ireland, and to make provision in respect to the temporalities thereof. Ann. 32 et 33. Victoria R. cap. XLII. 26 juillet 1869.

Lors de la discussion de cette loi à la Chambre des Communes, M. Disraëli, qui la combattait, s'était naturellement fait une arme des conséquences possibles d'une mesure si hardie, et il n'avait pas craint d'affirmer qu'une telle loi serait le premier pas vers la suppression de l'Église officielle d'Angleterre.

Pourtant cette réforme, réclamée par l'Irlande, n'était pas faite pour l'Angleterre, qui se trouvait dans des conditions religieuses toutes différentes. Aussi, la proposition qui en fut faite par M. Miall, en mai 1871, ne pouvait réussir. Mais une discussion très remarquable s'ensuivit, qu'il nous paraît utile de rappeler[1]. M. Miall, divisant son argumentation en quatre propositions, affirme que la condition présente de l'Église officielle en Angleterre (*established Church*) a pour conséquence la violation de l'égalité religieuse, enlève à l'Église le droit de se gouverner librement, entraîne le Parlement à se mêler de choses qui ne le regardent pas, et nuit enfin aux intérêts religieux et politiques du pays. M. Gladstone, alors premier ministre, M. Disraëli, chef de l'opposition, et d'autres orateurs des plus autorisés lui répondent. Mais, chose remarquable, leurs discours roulent toujours sur la question d'opportunité ; ils combattent la proposition de M. Miall, non parce qu'elle est irrationnelle en soi, mais parce qu'elle blesse les traditions, qu'elle n'est pas en harmonie avec l'état présent des esprits et serait mal accueillie par l'opinion publique. M. Gladstone conclut en ces termes : « Il faudrait un volume pour traiter dignement chacun des arguments de l'orateur; mais dans une Assemblée politique, quand le sentiment de l'opportunité se fait manifestement sentir, il n'est pas besoin de se livrer à des recherches théoriques. La motion dont il est question aujourd'hui ne répond nullement aux idées, aux besoins, à l'attente du pays dans son immense majorité. Il faut donc, avant de la porter devant le Parlement, y amener l'opinion publique. » Malgré la justesse de ces raisons, l'autorité des hommes qui les donnaient et enfin l'accord du ministère et de l'opposition, la proposition Miall parvint encore à réunir 89 voix contre 374.

[1] Voyez le *Hansard* de ce temps.

La position de M. Gladstone, dans cette affaire, était assez bizarre. Il avait publié en 1838 un livre sur les rapports de l'État et de l'Église, dont Macaulay prit occasion d'écrire un de ses *Essais* [1]. Dans ce temps de sa jeunesse, M. Gladstone était d'avis que l'État, dans ses conditions normales, a le devoir de distinguer la vérité de l'erreur en matière de religion, et que la Grande-Bretagne, dans son état actuel, est tenue de fournir son aide efficace et exclusive à l'Église officielle *(established Church)*.

Plus tard, M. Gladstone modifia ses opinions, et avec une grande noblesse de sentiments et la sincérité de langage qui lui est propre, il en fit la confession dans quelques pages d'autobiographie [2]. Du temps où il écrivait son livre, les choses se passaient en fait comme il le demandait, sauf quelques rares exceptions, toutes locales, pour l'Écosse; personne ne songeait à y rien changer, ni pour alors, ni pour un temps prochain. Cependant, tenter de donner à ce fait une force et une durée plus grandes qu'il n'avait, était un pur anachronisme. Lorsque je lui imposais de vivre, dit-il, en parlant du système en vigueur, précisément alors il commençait à mourir. M. Gladstone ajoute dans ces mêmes confessions, qu'en 1865, il croyait que la séparation de l'Église et de l'État en Irlande était dans les contingents encore éloignés et n'appartenait pas à la politique contemporaine. Peu d'années après, il fut lui-même contraint de la soulever et de la résoudre. Que signifie donc l'argumentation toute d'opportunité de M. Gladstone contre M. Miall, sinon que l'opinion publique en Angleterre venant à entrer dans la voie où quelques esprits sont déjà engagés, il ne pourrait, lui non plus, se refuser au principe que nous soutenons? Aussi finit-il par déclarer dans cette autobiographie, que la question doit se résoudre autant par les raisons pratiques que par la théorie. Lorsque l'union de l'Église et de l'État produit beaucoup de bien dans le présent et en promet plus encore dans l'avenir, lorsque de longues et glorieuses traditions sont assez fortes pour maintenir les esprits dans le même ordre d'idées, que le peuple est dévoué et affectionné

[1] Je l'ai cité plus haut.
[2] A chapter of autobiography, by W. E. Gladstone, p. 12.

à l'Église autant qu'à l'État, alors, dit M. Gladstone, cette union doit se conserver. Si, au contraire, l'Église appuyée sur l'État, n'engendre et ne peut engendrer de bons effets que dans un petit nombre d'hommes, si les services à rendre par elle ne sont pas réclamés, et si le cœur du peuple lui est fermé, si ses traditions ne rappellent que des souvenirs de persécution et de servitude, alors il vaut mieux pour l'Église se dépouiller de la livrée de l'État, et renonçant du même coup au crédit et à la défaveur de sa position officielle, chercher sa force en elle-même et puiser sa confiance seulement dans la doctrine qu'elle répand parmi les hommes. Telles sont les idées actuelles de M. Gladstone. Mais, chez ses contradicteurs eux-mêmes, dans les chefs de ce parti conservateur dont le drapeau porte « Union de l'État et de l'Église », nous relevons aussi des aveux qui sont un signe des temps. Nous n'en citerons d'autre exemple que ces paroles : « Dans la généralité des citoyens va croissant le sentiment que l'immixtion du Parlement en matière ecclésiastique n'a contribué ni à l'éducation morale, ni à l'amélioration matérielle du peuple. Si le divorce de l'Église et de l'État se réalisait, le pouvoir spirituel, qui combattit les tyrans et résista aux barbares dans le passé, combattrait encore contre d'autres ennemis, dont les œuvres non moins pernicieuses pour la société, propagent l'égoïsme, la dureté de cœur et l'injustice. »

Je veux noter encore que dans cette discussion fut invoquée en faveur de la séparation, l'opinion de deux hommes d'un grand poids, MM. Grant Duff, écrivain distingué qui avait fait partie du ministère, et Alford, respectable ecclésiastique et diacre de Cantorbéry. Le premier s'était exprimé ainsi : « L'Église devra un jour être séparée de l'État. Le courant de l'opinion y porte et les hommes sentent de plus en plus que tout ce qui regarde leurs relations avec l'infini veut être librement ordonné selon leur cœur et leur conscience, non par un mécanisme de l'État. » Voici ce que dit M. Alford[1] : « Peut-être faudra-t-il des années et des années pour accomplir la séparation de l'Etat et de l'Église, mais en dépit de

[1] Alford, *Essays. The Church of the Future.*

tous les retards et de tous les obstacles, elle ne peut manquer de se faire. L'œuvre des siècles en a aplani la voie dans l'histoire, le bras divin a guidé les nations, et il ne dépend pas de l'homme de les arrêter. »

J'ai eu deux motifs de m'appesantir quelque peu sur ce que j'appellerais volontiers une prescience de l'avenir chez les hommes d'Etat et les écrivains anglais. D'abord, parce que s'il y a un pays où l'union de l'État et de l'Église ait de profondes racines non seulement dans la législation, mais dans l'opinion publique, c'est précisément en Angleterre. En second lieu, s'il y a au monde des hommes d'État éloignés de prêter des théories et des principes abstraits à la politique, et qui aient à un haut degré le sentiment du réel et du possible, en fait de réformes, ce sont encore les Anglais. Ainsi leur témoignage a une valeur plus grande qu'aucun autre.

Il faut signaler aussi ce qui se passe en Suisse. La constitution fédérale y consacre la liberté religieuse, déclare inviolable la liberté de conscience et reconnaît aux citoyens le droit de s'associer, à condition de ne poursuivre, ni dans le but ni dans les moyens, rien de contraire au droit commun, et de ne faire courir aucun péril à l'État. Les Cantons restent investis, malgré cela, d'une grande partie de ce qui regarde les relations de l'État avec l'Église, au point de vue législatif, administratif ou judiciaire, de telle sorte que concordats, droit écrit, droit coutumier, règlements locaux régissent la matière avec des différences marquées d'un canton à l'autre, et que les privilèges ne manquent pas en faveur soit de l'Église catholique, soit de l'Église réformée[1]. C'est ainsi que la séparation de l'Église et de l'État, proposée notamment dans le canton de Genève, ne fut pas admise et que le principe contraire prévalut par la mainmise de l'État sur l'Église. Quand la question fut soulevée en octobre 1872, des hommes considérables exprimèrent une opinion favorable à la liberté, et il semblait vraiment que tous s'accordassent à l'admettre en principe. Mais, lorsqu'il

[1] Voyez *Staat und Kirche in der Schweiz*, von Carl Gareis und Philipp Zorn, vol. I, p. 24, 36, 156 et passim.

fallut aborder la pratique, le projet ne répondait nullement à ce qu'on en attendait : il n'avait en vue que de grever les budgets des subsides alloués aux différentes Églises ; rien d'étonnant donc s'il échoua ; il ne pouvait satisfaire aux exigences d'une société vraiment libre. Mais cette hostilité contre toutes les Églises, et plus spécialement contre le catholicisme, qui avait été le mobile de quelques-uns des auteurs du projet, s'accrut à ce point, qu'un an plus tard on prit, sous prétexte de liberté, des mesures propres à frapper l'association religieuse sous toutes ses formes. Elles subsistent encore. Mais leur exagération même doit, semble-t-il, leur aliéner les esprits et susciter dans l'avenir un retour au point où l'on en était en 1872, c'est-à-dire à une séparation sincère de l'État et des différentes Églises, qui leur permettent de se mouvoir et de se développer librement selon le vœu des fidèles, et dans les limites tracées par de justes lois.

Si nous tournons les yeux vers le mouvement intérieur de quelques confessions protestantes existant en pays catholiques, nous y verrons apparaître de la défiance et de l'anxiété, nous entendrons des voix invoquer la séparation d'avec l'État. Le Synode protestant français de 1871, à Paris, donne de ceci un témoignage remarquable. Son but était d'apaiser les dissentiments soulevés au sein de son Église, et il n'aboutit qu'à les rendre plus manifestes et plus vifs. Il est vrai que la portion restée fidèle aux vieilles doctrines l'emporta, et que 61 voix contre 45 adoptèrent une déclaration explicite qui les confirmait. Mais la minorité soutint la liberté indéfinie en matière religieuse et se montra disposée à nier le caractère surnaturel des Saintes Écritures, tandis qu'une opinion intermédiaire, évitant de toucher à ces questions, se contentait de réunir expressément l'Assemblée tout entière dans cette commune croyance, que la personne du Christ et ses enseignements ont un merveilleux et incomparable caractère de bonté. Au milieu de ces dissentiments, on s'accorda à reconnaître le mouvement de la société actuelle vers la séparation de l'Église et de l'État, mais avec des nuances. Tandis que les uns en formulaient le vœu explicite et solennel, les autres se bornaient à inviter les fidèles à s'y préparer,

afin de n'être pas pris au dépourvu lors de la mise en œuvre de ce grand principe[1].

Mais c'est surtout dans les pays catholiques que se produit une tendance de plus en plus marquée et impatiente vers la séparation. La raison en est dans le conflit, partout manifeste, quoique à des degrés divers, entre l'Église et l'État, entre le clergé et les laïques. L'Église catholique, autrefois à la tête de la science et de la société, s'en est peu à peu éloignée et a fini par leur déclarer la guerre à toutes les deux. Plus elle perdait de fidèles, plus étroitement elle voulait tenir asservis ceux qu'elle conservait, concentrant dans la tête l'omnipotence, pour ne laisser ni vigueur ni vie au reste du corps. Depuis trois siècles, la papauté s'étudie à supprimer, comme périlleuse, toute participation juridique des laïques et même du clergé au gouvernement de l'Église, et l'œuvre capitale de la religion n'est plus qu'une police. Le Syllabus et la déclaration solennelle d'infaillibilité ne sont malheureusement que les dernières conséquences de ce mouvement, et ils en sont certainement l'expression la plus éclatante. Le Syllabus, en effet, formule, pour les anathématiser l'un après l'autre, tous les principes essentiels des constitutions modernes et les droits dont les peuples sont le plus jaloux[2]. L'infaillibilité du pape, en outre, enlève aux fidèles, au clergé et aux évêques eux-mêmes tout droit effectif dans le gouvernement de l'Église. Rome seule prononce, et devant sa parole chacun doit s'incliner, sous peine d'être rejeté du sein de la société religieuse. Cette concentration est devenue plus funeste encore maintenant que Rome s'est étroitement unie à un parti politique et a lié ses destinées à des institutions que partout la société civile repousse. Ce n'est plus de religion qu'il s'agit, mais de la domination du monde. Rome donne à son langage un ton irrité, intraitable, et ses emportements ne connaissent plus de bornes depuis l'abolition du pouvoir temporel. Mais ce grand événement qui, à d'autres époques, aurait ébranlé

[1] Voyez les journaux du temps, et la *Revue des Deux-Mondes* du 15 août 1872.

[2] Quelques théologiens se sont efforcés de montrer que le Syllabus ne condamne pas ce qu'il y a de bon dans les constitutions, ni l'usage des droits populaires, mais seulement l'abus qu'on en fait. Outre que ces subtilités n'ont jamais été accueillies par le Vatican, les tendances générales de l'Eglise romaine donnent assez clairement le vrai sens du Syllabus pour en induire que l'interprétation la plus conforme à son esprit est celle des Jésuites.

profondément tous les esprits et mis en armes les nations qui se targuaient d'être les défenseurs du pontife, n'a produit qu'une superficielle et vaine agitation. Preuve manifeste que la ferveur catholique a diminué partout. L'Espagne, imprégnée jadis plus que tout autre pays, de l'esprit d'intolérance[1], s'essayait naguère à de timides projets de séparation de l'Église et de l'État. L'Autriche qui, pendant tant d'années, défendit par les armes la domination pontificale contre les peuples soulevés pour en secouer le joug, l'Autriche est contrainte de dénoncer son concordat et de séculariser ses lois et son enseignement. La France elle-même, dans la grande majorité de ses citoyens, n'est rien moins que cléricale, bien qu'elle se donne, plus qu'aucune autre nation, comme amie du Pape, et associe cette amitié à sa haine contre la Prusse protestante et victorieuse. En Bavière et en Belgique, les partis se balancent, mais pas tellement qu'on ne voie déjà ces nations incliner plutôt vers le libéralisme [2]. Et que l'on juge comme on le voudra le mouvement vieux-catholique et son avenir en Allemagne, il exprime certainement une résistance aux prétentions pontificales et une idée de séparation.

Mais c'est l'Italie surtout que je m'attacherai à étudier. Je la connais mieux qu'aucun autre pays, et l'objet de ce livre est principalement italien. Je m'efforcerai donc d'en retracer fidèlement et avec impartialité les conditions natives, et si par malheur je m'écartais de la vérité en quelque point, ce serait sans le vouloir, toute mon ambition étant de la trouver et de la rendre.

L'Italie est, en apparence, purement catholique, et c'est l'argument le plus souvent invoqué contre sa législation. Mais si l'on va au fond, les choses se présentent d'autre sorte, et bien souvent les pratiques extérieures manquent du sentiment religieux qui vivifie.

Prenons d'abord le clergé. Tous les écrits de Gioberti, depuis le *Primato* jusqu'au *Rinnovamento*, depuis les pages où il exaltait dans

[1] Voyez l'étonnant chap. VIII de Buckle, *History of civilisation in England. — Spanish ntellect from the fifth tho the nineteenth century.*

[2] Cette prédiction s'est vérifiée depuis, en Belgique, par les élections de 1878.

(*Note du Traducteur.*)

au splendide langage la grandeur de la Rome papale, jusqu'à celles qui annonçaient l'inévitable réforme, partout se reproduit cette idée que le clergé catholique, et spécialement celui d'Italie, est tout à fait au-dessous de sa tâche par l'intelligence et par la doctrine. « Beaucoup de prêtres, dit-il, sont ignorants; aucun n'a une instruction suffisante, celle que réclament les progrès du siècle. De là vient qu'ils s'endorment dans la fainéantise, perdant la connaissance des temps, et le maniement des choses et des hommes. » Ce jugement ne semble pas trop sévère; le clergé compte sans doute des hommes remarquables par l'esprit et par l'érudition, mais il ne dépasse certainement pas en culture les classes moyennes, et peut-être il reste en dessous. Et comment en serait-il autrement, élevé qu'il est dans l'horreur de la science et de l'esprit de critique? En regard de ce tableau, voyez dans les premiers temps de l'Eglise, et à l'époque scolastique, quelle hardiesse de pensée, quelle liberté de jugement! Il y a dans les écrits des Pères et des Docteurs, tels passages qui aujourd'hui donneraient le frisson à nos dignitaires ecclésiastiques, et seraient condamnés impitoyablement. Désormais toute critique, si modérée et sincère soit-elle, est réputée par la cour de Rome, attentatoire au dépôt de la foi : signe non équivoque de dépérissement, la critique étant comme l'arôme qui préserve de la corruption. A cause de ces terreurs, l'instruction donnée dans les séminaires est absolument misérable et comme choisie pour des gens destinés à vivre en hermites, non à être jetés dans la mêlée du monde. Tous leurs livres sont des compilations, des catéchismes, des ouvrages vieillis et sans portée : la mémoire est exercée aux dépens de l'intelligence et l'éducation cléricale vise surtout à dresser l'esprit aux formules, aux rubriques des choses extérieures du culte, en un mot à la partie purement machinale, non à ce qu'il y a de vivant dans la religion[1].

La moralité du clergé, loin de diminuer, s'est accrue, dira-t-on. Je suis heureux de le reconnaître. A commencer par la cour de

[1] Voyez le tableau saisissant tracé par Schulte dans l'ouvrage cité plus haut. Voyez aussi Bonghi, *La Chiesa e lo Stato nella Germania.* (Nuova Antologia, septembre et octobre 1871.

Rome où les cardinaux donnent aujourd'hui l'exemple d'une vie pure et sans tache, l'on n'entend plus parler de ces scandales, si fréquents autrefois, et qu'on ne tolérerait plus. Je crois donc qu'en général le clergé des villes et des campagnes n'est pas inférieur aux laïques comme moralité. Mais cela ne suffit pas pour des hommes destinés à servir de guides et de modèles aux populations. L'on ne peut exercer longtemps sur les esprits une influence toute de persuasion, si l'on ne dépasse pas le commun des hommes en vertu, en intelligence et en savoir. De plus, comme je l'ai indiqué déjà, l'esprit de parti s'est infiltré dans une portion du clergé, et si elle est moins factieuse peut-être et moins remuante qu'en France et en Belgique, elle l'est assez cependant pour mettre les fidèles en défiance et leur ôter du respect. Les débordements d'injures contre les rationalistes, le zèle imposé pour le pouvoir temporel de l'Eglise, les imprécations contre ceux qui n'acceptent pas le Syllabus et l'infaillibilité du Pape, les signatures forcées aux adresses, font seuls quelque diversion dans la monotone journée du prêtre : mais, sauf quelques fervents, tout cela éloigne et sépare de lui le peuple, qui demande un rayon de vérité, des œuvres de miséricorde, des exemples d'humilité et d'abnégation. Une autre conséquence de ce divorce, c'est la difficulté de recruter la carrière ecclésiastique : ceux qui appartiennent aux classes les plus aisées et les plus cultivées de la société n'y entrent plus. Pas de famille distinguée autrefois qui n'eût l'un de ses membres dans les ordres : pas de rang élevé qui ne fournît au saint ministère ses jeunes gens les mieux doués. Il n'en va plus de même aujourd'hui; le clergé diminue en nombre et décline en influence. *Ruit iste catholicus ordo*, s'écriait l'archevêque de Paris, cet homme qui donna son sang pour confesser sa foi; *ruit iste catholicus ordo*, et le clergé lui-même est cause, hélas! de cette ruine : il a cessé de penser, de travailler à de grandes œuvres, il s'est abaissé à des choses infimes, et il a perdu cette souveraineté morale, qui appartient surtout à l'intelligence et à la hauteur d'âme.

Si, du clergé, nous passons au peuple, nous remarquerons qu'en général, le génie italien n'a jamais été ascétique ni mystique : mais

aujourd'hui le sentiment religieux s'en va mourant, et avec lui cet esprit de charité et de sacrifice qui en est l'essence et la vie. La masse, surtout dans les campagnes, est catholique à la vérité, souvent même superstitieuse, et dans quelques contrées elle rappelle, au premier abord, l'image des populations du moyen âge; mais l'habitude a sur elle plus d'empire que la foi dont l'influence est minime sur sa pensée, moindre encore sur ses actions; et si le prêtre peut encore lui donner le zèle des pratiques quotidiennes, il ne ranime pas dans les âmes la ferveur éteinte. Les classes ouvrières des villes, comme celles des campagnes, sont plus catholiques dans la forme qu'en réalité : il n'est pas rare non plus d'y rencontrer des hommes pleins de colère et de haine contre l'Église et ses ministres. C'est ce qui arrive surtout dans ces villes jadis soumises à la domination temporelle du Pape, et aussi dans celles où le souffle des doctrines communistes, suscitant l'envie et la convoitise, a desséché tout sentiment du divin.

Les classes aisées et d'une culture plus haute peuvent se répartir en trois catégories. L'une, catholique militante, se sert des armes anciennes et de celles que la civilisation lui a procurées, la presse, l'association, les congrès, etc., et l'épée à la main défend l'Église et le Pape; mais à l'analyse et en l'examinant de près, on n'y trouve pas une sincérité complète. Il y a au fond comme un ver rongeur. Beaucoup, en vérité, sont religieux de cœur, et s'attachent avec d'autant plus de conviction et d'amour au catholicisme, qu'ils le voient plus attaqué; il y a parmi ceux-là des âmes nobles et pieuses pour qui le tourbillon du monde est une mortelle angoisse. Mais chez d'autres la politique a si bien pris le dessus, que la religion n'est plus qu'un marchepied pour se grandir, eux et les leurs, et ils n'ont dans la bouche que les mots de parti catholique et d'intérêts catholiques. Quelques-uns, personnellement exempts de vues intéressées, soutiennent la religion comme une nécessité de l'ordre civil. Il leur semble que le mouvement actuel de la société mène à la ruine de toutes les institutions, et à mesure qu'une pierre s'en détache et tombe, ils se serrent plus étroitement à ce qui reste, estimant que l'Église est encore la seule force capable

de nous ramener vers le passé, quand les générations, fatiguées de tant de bouleversements et de révolutions, chercheront une base solide pour reconstruire l'ordre social. Bien peu nombreux, et souverainement respectables sont ceux qui professent en sincérité la foi de nos pères, résolus à ne s'en écarter jamais ni dans leur cœur ni dans leurs actes, mais aussi avec le désir de la concilier dans la mesure du possible avec les progrès civils. Malheureusement le Vatican a tout fait pour éclaircir encore les rangs de ceux-là, en qui reposait tout l'espoir de l'avenir.

Une autre partie des classes supérieures, celle des savants et des hommes politiques, est dans sa majorité hostile à l'Église ; elle en répudie les dogmes directement ou indirectement, condamne sa discipline et se vante de cette attitude comme d'un progrès véritable [1].

Entre ces deux groupes, un troisième vient se placer, composé en majeure partie de bourgeois, et où l'on rencontre toutes les nuances d'opinion, depuis le cléricalisme jusqu'à l'incrédulité. Beaucoup se déclarent catholiques, qui n'admettent, au fond du cœur, certains dogmes et certaines pratiques spirituelles, qu'avec des distinctions et sous réserve. Quelques-uns sentent le besoin d'une réforme religieuse, mais manquent de force intellectuelle pour en affronter les problèmes, et de force morale pour en affirmer la nécessité et l'urgence. Beaucoup ne cachent pas l'esprit de scepticisme qui les envahit, mais ils ne savent par quoi remplacer la foi ancienne, et ils conservent le nom de catholiques, bien qu'en fait ils soient inertes et indifférents. Cette situation d'esprit, en même temps qu'elle les rend hostiles aux prétentions romaines, les incline à la tolérance, et ils supporteraient mal que le gouvernement se posât en persécuteur de l'Église.

Quand on songe que, pendant trente années et plus de ce siècle, les lettres et les sciences en Italie ont atteint leur plus haut degré de culture et de force par le sentiment religieux, toujours associé au plus pur amour de la patrie, et à l'espoir de sa résurrection, on a peine à comprendre que le mouvement n'ait pas laissé dans les

[1] Ce qu'on appelle en Allemagne *Kulturkampf*, a le même caractère.



esprits de traces plus profondes et plus durables. Dans les derniers temps, il est vrai, une lutte s'est engagée entre la curie romaine et les aspirations nationales; mais le niveau du sentiment religieux devait être singulièrement bas pour que dans le fort de la bataille, d'un côté, les menaces et les excommunications pontificales ne produisissent aucun effet, et que de l'autre, les tentatives de prosélytisme de diverses sectes protestantes demeurassent sans aucun succès. L'Église évangélique américaine, dont les doctrines s'écartent moins que les autres du catholicisme romain, accoutumée d'ailleurs à vivre avec la liberté, tenta l'épreuve d'une manière persévérante et dut y renoncer, comme cela résulte clairement de ses rapports[1]. Je ne parle pas d'une Église soi-disant nationale, qui a attiré l'attention de quelques étrangers, mais n'a réussi à s'implanter nulle part dans la péninsule.

Il y a donc malheureusement beaucoup de vrai dans les sévères paroles de Bonghi, à propos de la situation de l'Italie[2] : « C'est une terre fatiguée que la nôtre; les victoires répétées du catholicisme, suivies de son tranquille triomphe, l'ont épuisée pour des siècles; il semblait au vainqueur que rien ne pût jamais lui arracher des mains la pensée religieuse de ce peuple, après qu'il l'avait peu à peu flétrie et glacée. Il creusait une tombe où reposer et croyait dresser un trône pour sa domination. S'il faut aujourd'hui un sincère esprit de piété pour réveiller l'âme d'un peuple, exciter son intelligence et lui rendre une vigoureuse fécondité, il y a peu d'espoir qu'il respire dans nos cœurs. »

En est-il de même des autres nations catholiques? Je n'oserais l'affirmer. Il me semble pourtant, qu'à des degrés divers, la condition des esprits y est pareille. Là, peut-être, où les catholiques se trouvent en présence des protestants, il y aura plus de savoir, plus de vigueur d'esprit, plus de dignité; mais Gioberti lui-même, qui usa sa vie à étudier et à défendre le catholicisme, et qui en désirait

[1] Dans le rapport de 1873, *Italian Church Reformation*, il est dit que le protestantisme comme système ecclésiastique, ne peut se naturaliser en Italie, et l'on en donne les raisons.

[2] *Il congresso dei vecchi cattolici*, dans la *Nuova Antologia*, octobre 1872.

avec passion le relèvement, Gioberti écrivait ces paroles : « Le catholicisme en est réduit nominalement au tiers de l'Europe, en réalité à beaucoup moins ; il a perdu toute force génératrice... L'absence de vie, pire cent fois que l'hérésie et le schisme, est le ver rongeur du catholicisme actuel. Les uns sont des maladies aiguës dont un corps robuste peut se remettre, l'autre conduit lentement, mais sûrement à la mort... Depuis trois siècles, pas une minute ne s'est passée sans que la vie du catholicisme n'ait diminué dans les cœurs et dans les esprits... La langueur dont souffre le catholicisme n'a jamais été à ce point grande et effrayante[1]. »

Revenons à l'Italie, à laquelle s'applique plus spécialement ma pensée. Une sincère union de l'État et de l'Église y est-elle possible, dans cette condition des esprits ? Peut-on lui donner une forme juridique qui trouve dans toutes les classes de la société le concours des volontés, une active et loyale coopération ? Au contraire, la séparation ne se présente-t-elle pas comme le système le plus rationnel et en même temps le plus pratique ? J'examinerai ailleurs quels en seront les effets probables ; mais je n'imagine pas qu'il dépende de l'État de ranimer le sentiment religieux. L'État pourra bien ordonner ses lois de façon à aider à son éclosion et écarter de lui les obstacles extérieurs ; mais le souffle vivifiant lui-même ne peut venir que de la conscience individuelle. Ainsi, ceux mêmes qui, dans certaines conditions des peuples, poursuivent l'union de l'État et de l'Église, comme l'organisation la meilleure, devraient reconnaître qu'elle serait parfaitement impossible aujourd'hui en Italie, ou inefficace si elle était possible.

Si donc le mouvement général des nations, et plus spécialement des nations catholiques, va vers la séparation ; si l'État, par sa nature, son caractère et ses attributs n'a pas, d'une façon normale, compétence pour régler la vie religieuse et s'entremettre dans le culte : si enfin l'Italie, examinée attentivement, présente des phénomènes qui s'opposent à l'union sincère de l'Église et de l'État, il me semble que je puis regarder ma thèse comme démontrée et en

[1] Gioberti, *La Riforma cattolica*, § 13. 118. et passim.

venir à rechercher comment et dans quelle forme cette séparatiou pourrait s'effectuer. Mais il faut indiquer encore quelques arguments particuliers à l'Italie et qui me viennent en aide. Je dis que toutes les traditions de notre récente histoire conduisent à la séparation. Dès le moment où nous nous sommes proposé comme but de détruire le pouvoir temporel et de faire de Rome notre capitale, nous avons en même temps pris des engagements moraux auxquels nous ne pouvons nous soustraire.

A la vérité, l'abolitiou du pouvoir temporel était nécessaire à l'indépendance, à l'unité et à la liberté de la patrie; mais elle portait en elle un problème, plus vaste que la patrie elle-même, elle avait un caractère plus général et qui touchait au reste du monde. Quelques-uns se représentent le pouvoir temporel comme toujours identique à lui-même depuis son origine : ceux-là disent que depuis Pépin et Charlemagne jusqu'à nos jours, pendant un espace dix fois séculaire, la possession en a été reconnue et librement exercée. C'est uue idée tout à fait fausse. Le pouvoir temporel des papes a eu des formes et des caractères divers selon les temps, et n'a pris d'existence propre qu'à partir du XVIe siècle. Charlemagne croyait si peu Rome nécessaire au Pape, que dans l'acte même auquel on fait remonter le titre de cette souveraineté, il réserve ses droits et sur le Pape et sur Rome. Ce n'est vraiment que depuis Sixte IV, Alexandre VI et Jules II que le pouvoir temporel commença à se former dans le sens moderne, bien que pendant longtemps encore, et jusqu'à la fin du siècle dernier, beaucoup de franchises municipales se soient conservées en dessous de lui. Il est donc bien remarquable que le pouvoir temporel coïncide avec la fin du moyen âge, avec la formation des grand États modernes et avec la Réforme protestante. Dès lors, prirent naissance les disputes entre la Papauté et les monarchies sur les limites des deux pouvoirs, et beaucoup de prérogatives royales furent revendiquées contre les prétentions de Rome.

Les défenseurs du pouvoir temporel ont tiré de ceci un grand argument contre leurs adversaires. Entre les mesures juridictionnelles des souverains et le pouvoir temporel des Pontifes, ils ont



Digitized by Google

trouvé un lien, bien plus intime qu'on ne croirait au premier abord. L'État était fortement armé contre l'Église, personne ne pouvait correspondre avec Rome sans la permission royale, les actes et ordonnances ecclésiastiques n'étaient exécutoires qu'avec l'*exequatur* et le *placet*, les évêques ne pouvaient publier de mandement sans le soumettre à la censure, l'État imposait à l'Église mille pratiques et parfois concourait à ses actes par la présentation des évêques par exemple, parfois se substituait tout à fait à elle, ainsi dans la Légation apostolique de Sicile, les pensions et l'administration des sièges vacants. Or tant que cet édifice subsistait, l'État pouvait évidemment abuser de sa force et empêcher parfois le libre exercice de l'autorité spirituelle de l'Église. Il fallait donc que l'Église eût un territoire propre dans lequel toutes ses ordonnances, ses actes, ses décrets fussent exécutés sans opposition, où la tiare et la couronne ne faisant qu'un, elle se trouvât complètement libre et indépendante des concordats et des lois juridictionnelles. D'où, la nécessité du pouvoir temporel. Elle fut ainsi exprimée en 1849 dans l'Assemblée législative de France par Odilon Barrot, à propos de l'expédition de Rome : « Il faut que les deux pouvoirs soient confondus dans l'Etat Romain, pour qu'ils soient séparés dans le reste du monde. » D'autres écrivains autorisés disaient, beaucoup plus clairement, que le pouvoir civil conservant le droit d'user de ses armes contre la liberté religieuse, le trône pontifical devait subsister pour, que l'Église pût traiter de puissance à puissance avec les gouvernements.

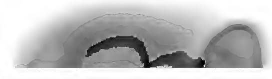
Cette conception prévalut en dernier lieu dans tous les pays catholiques. Plus qu'aucune autre cause, elle décida le comte de Cavour, quand il agita la question de la fin du pouvoir temporel, et de Rome capitale, à ne pas s'occuper seulement des garanties, de l'indépendance personnelle et des immunités locales du Pontife; il toucha le fond même de la question et proclama la liberté de l'Église. La pensée exacte du comte de Cavour ressort clairement de ces débats. Il voulait que l'Église fût placée dans une position bien supérieure à celle que lui donne la possession d'un lambeau de territoire et d'une poignée de sujets, et il pensait

rassurer les catholiques de bonne foi, en proclamant la séparation des deux pouvoirs et le principe de liberté loyalement, largement appliqué aux relations de la société civile et de la société religieuse.

Il fallait ôter aux esprits sincères la crainte que l'Italie, en allant à Rome, ne voulût toucher à l'indépendance spirituelle du chef de la religion catholique. Il fallait encore mettre à néant cet autre soupçon que le gouvernement italien pût un jour se servir de la Papauté comme d'un instrument pour ses vues politiques. Ce doute, en effet, bien que moins clairement expliqué, existait partout et hantait surtout les hommes d'Etat. Il leur semblait que le Prince, qui aurait le Pontife pour hôte dans ses États, arriverait aisément, tôt ou tard, à traiter avec lui et ferait servir l'influence pontificale à sa propre grandeur et à son ambition. « La conception de Cavour fut accueillie avec enthousiasme par toute l'Europe libérale; le côté vraiment grand de la résurrection de l'Italie et de l'ère nouvelle de l'achèvement dernier de notre patrie, apparurent alors à tous les yeux, car nous apportions, sinon au reste du monde, tout au moins aux pays catholiques, une idée nouvelle, la séparation de l'Église et de l'État[1]. »

Je ne voudrais pas quitter ce sujet sans dire quelle espérance illuminait la pensée du comte de Cavour, sur la fin de sa vie : « Peut-être, disait-il, me sera-t-il donné de dater du Capitole une autre paix religieuse, un traité qui aura pour l'avenir des sociétés humaines des conséquences bien autrement grandes que la paix de Westphalie[2]. » Mais en proclamant ce haut idéal, il ne se dissimulait pas les devoirs et les difficultés immenses de sa réalisation. Aussi n'hésitait-il pas à dire que, si même le Pape persistait à repousser toute espèce d'accommodement, l'Italie ne devrait pas moins proclamer le principe nouveau. De quelque manière qu'elle entrât dans la ville éternelle, le jour où elle prononcerait la déchéance de la souveraineté temporelle du Pape, elle aurait à

[1] Discours de M. Minghetti à la Chambre des députés, le 11 mars 1871.
[2] *Œuvres parlementaires du comte de Cavour*, par Artom et Blanc. Préf.



Digitized by Google

faire la séparation des deux pouvoirs et à fonder la liberté de l'Église sur les bases les plus larges[1].

Je sais bien que, depuis la mort de Cavour, on a commenté et amoindri sa formule, au point de faire presque douter de sa sincérité. Le comte de Cavour se bornait certainement à exprimer une idée générale, sans s'arrêter aux détails du système nouveau, dont il n'avait pas dessiné tous les contours. Mais quand on lit les merveilleux discours qu'il prononça au Parlement, les derniers de sa glorieuse carrière, on ne peut douter que le principe qu'il présentait à l'Italie et au monde, frappés d'admiration devant des nouveautés si hardies, n'exprimât sa pensée la plus intime et la plus sincère[2]. Il n'est pas moins certain que la séparation de l'Église et de l'État, et leur commune indépendance, se liaient dans sa pensée, à tout un ordre d'idées politiques, administratives et sociales[3].

En dehors même de la logique des principes et de l'état religieux des esprits, l'entrée de l'Italie à Rome, et comme suite inévitable, la transformation des rapports de la papauté avec les autres nations, est une raison spéciale de plus, en faveur du système nouveau. Il y a enfin une tradition établie sur ce grand fait de la rénovation italienne ; elle-même a marqué dès longtemps son terme et ses limites dans ces propositions : abolition du pouvoir temporel du Pape ; Rome capitale ; l'Église libre dans l'État libre.

J'ai cité plus haut le jugement de Gioberti sur la situation du catholicisme en Europe. Or il avait aussi, en quelque sorte, le pressentiment que la seule solution possible était celle que j'essaie de démontrer. « Il ne faut pas mesurer, disait-il, les relations futures de la Papauté avec les États libres, sur celles qu'elle a eues

[1] Discussion de l'interpellation de M. Audinot à la Chambre des députés, et de M. Vacca au Sénat, les 25, 26, 27 mars et 5 avril 1861.

[2] M. Padelletti dans son article : *Libera Chiesa in libero Stato, genesi della formula Cavouriana* (*Nuova Antologia*, giugno 1875), sans mettre en doute la bonne foi de l'illustre homme d'Etat, affirme pourtant que cette formule « fut imaginée dans une vue spéciale et passagère et inspirée par des théories incomplètes ». Que dans l'énoncé de cette formule, Cavour tint compte de l'état de l'opinion publique en Europe, qui nous accusait de vouloir mettre le Pape en tutelle, et en faire l'instrument du royaume nouveau, je n'en disconviens pas. Mais, outre ces raisons spéciales et diplomatiques, pour me servir des expressions de M. Padelletti, il y avait, dans l'esprit de Cavour, l'intime conviction que le système juridictionnel n'était plus en harmonie avec l'époque, et que la liberté seule pouvait résoudre ce difficile problème.

[3] Voyez Borgatti, *Lettere al deputato Dina*. Roma, 1870.

dans le passé avec les empires absolus, au dedans et en dehors de l'Italie, ni juger la politique nouvelle fondée sur la liberté religieuse, d'après l'ancienne, tout autrement constituée. Les temps sont changés. La civilisation a grandi, l'opinion publique règne en souveraine, et la séparation absolue du spirituel et du temporel est près de s'établir chez les peuples les plus avancés [1].» Citons encore un homme qui ne fut pas sans exercer une influence remarquable sur quelques-uns des événements de l'histoire de l'Italie contemporaine. « Tant que la séparation complète des deux pouvoirs ne sera pas faite, écrivait-il, tant que les législateurs s'obstineront dans cette voie funeste des moyens termes, et ne pourvoiront pas d'une manière héroïque à ce besoin suprême de la société moderne, toujours nous verrons, ou l'Église dominer l'État, ou l'État opprimer l'Église, et, dans les deux alternatives, le sanctuaire de la conscience violé, la paix des familles troublée, la liberté en péril ou anéantie [2]. »

Le lecteur ne se méprendra pas sur notre pensée; elle ressort trop clairement de ce livre tout entier. Nous regardons la séparation de l'État et de l'Église comme nécessaire et utile aujourd'hui, mais nous ne voulons condamner, ni tout ce mouvement historique où le christianisme se confondit presque avec le bras séculier, ni la législation qui, dans les temps anciens, en fut le produit. Nous entendons parler d'ailleurs d'une séparation juridique, laquelle n'exclut point l'union morale. Nous avons souvent déjà fait allusion aux rapports intimes et profonds qui relient entre eux tous les éléments sociaux, aussi bien chez l'individu, à la fois citoyen et croyant, que dans les institutions et les lois. Ainsi, nous n'ignorons pas cet idéal qui, à l'unité de l'homme et du monde, voudrait faire correspondre l'unité sociale. Mais la question actuelle n'est pas celle-là. Il s'agit de savoir si normalement l'État est tenu de professer une religion officielle, et encore si, le pouvant à certaines époques, dans d'autres, au contraire, son immixtion ne devient pas nuisible et perturbatrice. D'ailleurs quand

[1] *Rinnovamento*, t. II, l b. II, cap. III.
[2] La Farina, *Storia d'Italia*. Conclusione XIX.

Digitized by Google

même la loi ne protégerait spécialement aucune forme de religion et laisserait à toutes la liberté la plus illimitée, rien ne défend et tout conseille, au contraire, la bonne entente entre l'État et les Églises qui vivent sur son territoire. Cette entente doit résulter évidemment d'un sentiment profond des âmes, et n'être forcée en rien. Entre tous les organes qui concourent aux fins multiples de la société, il faut, dans l'intérêt des citoyens, établir des rapports d'égards et de respect mutuels et faire régner l'harmonie. L'union morale reste donc possible et désirable dans le système nouveau. Ne voyons-nous pas en Amérique les diverses sectes religieuses s'unir à certains moments dans une même pensée, et le Président de la République, sans croire violer le principe de la liberté religieuse ou de la séparation de l'Église et de l'État, inviter les citoyens à rendre à Dieu des actions de grâces pour les bienfaits départis à la patrie ?

Ceci dit, je résumerai brièvement l'objet de ce chapitre. Le principe de la liberté religieuse, qui comprend la liberté de conscience et celle des cultes, prévaut dans toutes les constitutions modernes. De ce principe résulte que l'État n'a pas pour attributions essentielles, à discerner la vérité de l'erreur au point de vue religieux, à soutenir l'une et à combattre l'autre; qu'il peut accomplir sa mission sans professer aucun dogme déterminé; en un mot, qu'il est incompétent en pareille matière. D'où la conséquence rationnelle que l'Église doit être juridiquement séparée de l'État. Si de la théorie nous en venons à la pratique, que se passe-t-il ? La condition présente des différentes Églises chrétiennes, mais surtout de l'Église catholique, en lutte avec l'esprit scientifique et les institutions civiles modernes, rend cette séparation opportune en certains pays, et spécialement en Italie. L'état des esprits n'y fait pas obstacle ; loin de là, l'opinion publique ne cadre plus avec cette union de l'État et de l'Église qui fut la règle de la législation dans le passé. Il y faut ajouter enfin, pour l'Italie, l'engagement pris, dans le temps où elle battait en brèche le pouvoir temporel du Pape, et revendiquait Rome pour capitale. Les révolutions des peuples, pour être véritablement grandes et fécondes, doivent avoir

Digitized by Google

plus qu'un caractère particulier et national, elles doivent affecter les autres peuples, marquer une empreinte dans l'histoire, et donner à l'humanité une direction nouvelle. Or le caractère international de la rénovation italienne consiste précisément, selon moi, à réaliser l'idée de la séparation de l'État et de l'Église, et à fournir aux autres peuples un exemple, qu'ils suivront avant peu.

Digitized by Google

CHAPITRE TROISIÈME

LOIS APPROPRIÉES A LA SÉPARATION.

La convenance de séparer l'Église et l'État, que j'ai essayé de démontrer dans le précédent chapitre, entrera peut-être aisément dans l'esprit comme proposition générale et abstraite. Les difficultés naissent et se multiplient, quand on en aborde la réalisation pratique. L'union de l'État et de l'Église persiste et semble indissoluble par la force d'une longue tradition. Les institutions civiles de l'un, les pratiques religieuses de l'autre, sont si bien associées, que toute tentative de les disjoindre dérange une habitude, blesse un sentiment et semble étrange et douloureuse.

Deux points cependant peuvent être regardés désormais comme acquis, même dans notre situation actuelle. C'est d'abord que l'État a fait siens les actes les plus essentiels de la vie civile, ceux qui regardent la naissance, le mariage et la mort, autrefois dans les mains de l'Église. Et si, pour le cœur du fidèle, ces actes ont besoin d'une cérémonie religieuse, et deviennent ainsi des sacrements, ils n'en ont pas moins, vis-à-vis de la société civile, une valeur propre et indépendante.

En second lieu, l'Église est libre, au moins en fait, de toute ingérence de l'État dans les choses purement spirituelles. Aucun gouvernement ne voudrait se mêler aujourd'hui de l'administration des sacrements, sauf peut-être dans quelque cas, intéressant l'ordre

Digitized by Google

public. Aucun ne contesterait à l'Église le droit d'expulser de son sein celui qu'elle jugerait avoir encouru ses censures majeures : tout au plus en prendrait-il connaissance pour en empêcher les effets civils possibles, mais sans toucher à l'essence même de l'acte ecclésiastique. Ce point lui-même n'est entré que depuis peu, et avec peine, dans la conscience générale. Ne parlons pas du siècle dernier, quand par exemple un tribunal laïque condamnait les chanoines de Châlons à enterrer l'un de ses membres, qu'ils tenaient pour excommunié, et pour comble les obligeait à fonder une messe anniversaire pour le repos de son âme[1]. Mais de nos jours même, Lamennais a pu écrire, non sans vérité, ces mémorables paroles, amères peut-être au gré de quelques-uns, et pourtant en harmonie avec la conscience des fidèles et un juste sentiment de la liberté[2] : « On commande aux prêtres de violer les canons, en accordant la sépulture ecclésiastique à des gens morts dans l'acte du crime. On soumet à la juridiction les sacrements mêmes; et les confesseurs sont traînés devant les cours civiles pour y rendre compte du refus qu'ils ont fait de l'absolution, et en vertu de l'arrêt d'un tribunal laïque, un huissier, que le juge sacrilège effraye plus que Dieu même, vient briser le tabernacle où repose Jésus-Christ et saisit légalement le saint des saints pour donner à un sectaire la joie horrible de le profaner sur son lit de mort. »

Plus récemment le cas du comte de Santa-Rosa, ministre du roi Victor-Emmanuel, émut et troubla la population de Turin, déjà murie cependant à la liberté, et en possession de franchises constitutionnelles. En 1861, le ministre de l'intérieur, à l'occasion du refus de sépulture à un citoyen vaudois, dut déterminer les dispositions qui règleraient la matière. Il arrêta que tous les citoyens, quelles que fussent leurs croyances, seraient enterrés dans un seul et même cimetière, et à titre de transaction seulement, il consentit à laisser établir des divisions pour les différents cultes dans une même enceinte. A cette occasion, il ne manqua pas de développer l'idée

[1] Varia. *L'Eglise sous l'ancien régime*. Nancy, 1863, vol. VI.
[2] Lamennais. *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise.*

que les cimetières sont une institution éminemment civile, qui doit être régie et gouvernée par les autorités civiles[1].

La question est résolue maintenant, et ce n'est pas chez nous que pourraient se renouveler les discussions et les querelles qui s'élevèrent en Belgique, non sans péril pour la paix publique[2]. Là, en effet, l'Église catholique réclamait la propriété exclusive des anciens cimetières et prétendait obliger les communes à en créer de nouveaux pour enterrer les non catholiques. De cette façon, ceux qui avaient répudié les dogmes catholiques professés par leurs ancêtres se trouvaient dans cette dure alternative, ou de commettre à leurs derniers moments un acte d'hypocrisie, ou de renoncer à être ensevelis dans le caveau de leur famille, puisque l'Église les repoussait du lieu consacré. Il fallait alors des cimetières de trois espèces : confessionnels, communaux et de famille. Ces difficultés ne peuvent naître en Italie, où la loi confère aux communes la construction et le déplacement des cimetières, à charge d'observer les mesures commandées par l'hygiène publique[3]. De là vient que la cérémonie religieuse et en quelque sorte la consécration de la tombe, est personnelle et non locale. Tous sont recueillis dans le même champ de repos, les uns dans une forme purement civile, les autres avec les cérémonies religieuses du culte dans lequel ils ont vécu.

Nos lois ont donc résolu la question, l'opinion publique s'est habituée aux formes nouvelles, et un retour en arrière semble tout à fait improbable. On suit la même voie dans les pays protestants, quoique l'accord entre l'Église et l'État y soit bien plus facile que dans les pays catholiques, comme je l'ai indiqué déjà. En Angleterre, le mariage, pendant longtemps associé aux cérémonies du culte, peut se contracter aujourd'hui devant un officier public[4]; en Prusse, la loi du 16 mars 1874, a établi le mariage civil, d'une manière définitive[5].

[1] Voyez la circulaire du 31 mars 1861 de M. Minghelli, alors Ministre de l'intérieur.
[2] E. Allard, *l'Etat et l'Eglise en Belgique*, p. 157 et suiv. Bruxelles, 1872.
[3] Loi communale et provinciale, art. 87.
[4] *Mariage*, act. 6, 7, Vict. 4, c. 85, modifié depuis, 19, 20, Vict. c. 119.
[5] Il est à remarquer que le gouvernement avait demandé de pouvoir en certains cas

Mais l'idée de la séparation va beaucoup plus loin. Pour en donner l'analyse complète, il sera bon de revenir quelque peu en arrière et de reprendre les choses où nous les avons laissées au chapitre précédent, c'est-à-dire de remonter à la nature même de l'État et de l'Église. Il faut en effet bien définir les mots, écarter quelques préjugés et déblayer pour ainsi dire le terrain avant de le défricher. On parle toujours de deux pouvoirs, l'un temporel, l'autre spirituel; et de cette conception *a priori* se déduit toute une série de conséquences qui répugnent au système de la séparation, ou tout au moins jettent dans l'esprit une grande perplexité.

Quel sens doit-on donner aux mots pouvoir, souveraineté, *imperium*? A proprement parler, c'est la faculté de faire des lois ayant une sanction pénale, c'est-à-dire qui obligent, même par la force, les citoyens à les observer. Les lois déterminent les droits des individus, prescrivent ou défendent certains actes, et disposent pour des cas où la volonté individuelle est inefficace. Or, cette souveraineté est précisément le caractère distinctif de l'État et n'appartient qu'à lui seul, ou par délégation, à l'autorité qui le représente pour la défense de l'ordre intérieur et de la sécurité extérieure : personne en dehors de lui ne peut la posséder. Comme conséquence nécessaire il a, en outre, une haute surveillance sur les individus et sur les associations, pour les empêcher de sortir de la sphère de leurs droits [1]. On ne peut donc pas dire qu'il y ait deux pouvoirs, cela impliquerait l'existence simultanée de deux États dans un même lieu, et par suite un conflit. Aussi l'Église ne l'entendait-elle pas de cette façon : elle prétendait non pas se servir elle-même de la force pour obliger les hommes à exécuter ses volontés, mais que l'État se mît à son service et en fût l'exécuteur, ce qui au fond revenait au même [2].

déléguer à un ecclésiastique les fonctions d'officier de l'état civil pour la célébration du mariage. La Chambre des seigneurs introduisit dans la loi l'interdiction formelle de conférer ces fonctions à des ecclésiastiques; la Chambre des députés adopta cette disposition, qui devint la dernière partie du § 4 de la loi.

[1] Les limites de cette haute surveillance dans toutes les branches des affaires publiques ne sont pas encore nettement définies par la science administrative.

[2] Est episcoporum et presbitorum quidem regere, verum ministerio non imperio, quod

Il y a ici deux idées à mettre en lumière. D'une part, les prescriptions de l'Église ne doivent pas s'imposer par la force, son ministère est tout de persuasion, elle s'adresse au cœur des croyants et ne veut qu'un hommage spontané. De l'autre, pour atteindre sa fin, pour établir les lois qui déterminent et protègent les droits des citoyens, l'État n'a pas besoin de s'appuyer sur un dogme révélé ni sur une Église particulière. Je l'ai démontré dans le précédent chapitre; il lui suffit de cette lumière qui éclaire tout homme ici-bas, de cette raison que les théologiens eux-mêmes admettent comme le commencement et la préparation de la vérité révélée. Si donc l'État n'a pas besoin de surnaturel pour atteindre sa fin, il ne peut non plus contraindre la liberté du citoyen. Celui-ci peut à son gré embrasser et suivre la religion de son choix, sans que l'État ait à s'en mêler, à moins que par ses préceptes et ses pratiques elle ne viole les droits d'autrui ou ne mette en péril l'ordre public. L'association des citoyens en une foi et un culte, constitue l'Église, dont les chefs n'ont ni pouvoir, ni commandement, mais une autorité toute morale et spontanément acceptée. Ainsi, pas de différence aux yeux de l'État entre le clerc et le laïque ; cette distinction est étrangère à ses vues ; elle résulte d'un accord spontané, d'une convention volontaire, tacite ou expresse, et dans ce sens l'on peut dire que le concordat n'est plus entre l'Église et l'État, mais entre l'Église et les fidèles. Cette conception, il faut le remarquer, n'identifie pas l'État avec la société, dont l'idée est bien plus complexe et les attributs plus nombreux. La force matérielle dont il dispose pour accomplir sa mission ne lui donne pas non plus en tout une dignité supérieure. L'État est un organe naturel, nécessaire, très noble de la société, mais il n'est pas la société elle-même, dont les autres organes conservent leur grandeur, leur dignité et leur force. Enfin, rien n'empêche et tout conseille de faire travailler, de commun accord, au bien des hommes

solius est magistratus. Ger. Vossii, *Dissert. de jure magistratus in rebus ecclesiasticis.* Amstelodami, 1669. *Opus posth.*, pagina 54. Apud Laurent, op. cit. Cette même idée a été formulée aussi par Bœhmer dans son ouvrage : *Jus ecclesiasticum protestantium*, 5 vol. in-4°, dans Laurent, 2. 53.

et à leur perfectionnement, l'État et les autres institutions qui se développent dans le sein de la société.

Si cette théorie est admise, toutes les prétentions théocratiques s'évanouissent, et le conflit inévitable entre deux pouvoirs égaux et parallèles dans la société, cesse immédiatement. Cette question a été touchée déjà au chapitre premier et nous avons vu que les concordats imaginés pour empêcher les conflits entre l'Église et l'État, n'y réussirent jamais entièrement, malgré le sentiment universel et les habitudes séculaires qui leur venaient en aide. Dans les conditions actuelles, la lutte renaîtrait plus vive que jamais [1]. En résumé donc, la souveraineté réside dans l'État; un citoyen, une association privée, peuvent acquérir une autorité morale et exercer par leurs œuvres ou en vertu des traditions, une influence très grande sur la société civile, mais à l'État seul il appartient de contraindre, et il n'y a pas de pouvoir, à proprement dire, en dehors de lui.

En regard de ce point capital, nous en posons un autre, non moins important, l'incompétence de l'État en matière dogmatique et religieuse. Elle résulte de l'étude faite au précédent chapitre sur le caractère et le but de l'État. S'il a pour mission essentielle de déterminer et de défendre les droits, de compléter en outre l'œuvre des particuliers et des associations dans de graves intérêts généraux auxquels ils ne suffiraient pas, il s'ensuit qu'il ne peut se constituer juge de ce qui dépasse la sphère des choses terrestres, de ce qui sort du domaine de la raison, et se hausse jusqu'au surnaturel. Les prescriptions et les défenses émanées de la puissance publique concernent les délits, non les péchés, les actes extérieurs, non les pensées, et encore les prescriptions du code qui

[1] Le récent ouvrage du professeur Vincenzo Ferranti, *Sulla pena di morte* (Bologne 1875), traite cette question dans une longue digression. Il distingue avec soin l'ordre juridique, armé de la force coactive, et l'ordre moral qui réclame le consentement volontaire (p. 205), néanmoins il retombe dans la conception des deux pouvoirs, et il veut les mettre d'accord. Au fond, son système est celui des concordats, et bien qu'il reconnaisse la difficulté d'y arriver, il lui semble valoir la peine de s'y appliquer, (p. 96). Les concordats ne sont plus possibles dans les conditions actuelles de la société, c'est mon opinion que j'ai déjà exprimée au chap. II. M. Ferranti, au contraire, en dehors des concordats, ne voit que confusion de pouvoirs, soit dans l'Église et l'on a la théocratie, soit dans l'État et l'on a l'autocratie. Si, fatalement, on doit tomber dans l'une ou dans l'autre, je préférerais, dit-il, et c'est sa conclusion, la séparation absolue, conformément à ce qui existe aux États-Unis.

se rapportent à une action morale, se justifient-elles par leurs relations avec l'ordre extérieur de la communauté civile, et leurs effets inévitables sur lui. L'intensité même de l'action de l'État, qui contraint et punit, en limite le domaine, la liberté individuelle devant le moins possible être diminuée. Nous avons déjà vu que le perfectionnement de l'homme n'est pas le but direct de l'État; sans doute il y coopère de plusieurs façons : il inspire le respect des droits d'autrui, condition et commencement de toute vertu ; il écarte les obstacles, répand l'usage des méthodes d'éducation, et quelquefois aussi, aide et supplée les familles, la commune, les associations, et, de la sorte, ne borne pas son rôle uniquement au soin des intérêts matériels. Néanmoins, le perfectionnement moral, le bon exemple, le sacrifice, sont les principales fins de la morale et de la religion, laquelle embrasse l'homme tout entier, et le pénètre par la persuasion et l'amour, mais ne s'occupe de ses actes extérieurs que s'ils affectent l'intimité de la conscience. L'État, au contraire, ne peut y pénétrer sans altérer son caractère et devenir tyrannique. L'histoire est pleine d'exemples qui démontrent l'inefficacité de l'immixtion gouvernementale au delà de ses limites propres. Car, si l'État veut envahir le for intérieur, régler l'éducation et prescrire souverainement les relations morales d'individu à individu, son action est une cause de trouble, et même de corruption[1], pour la société. L'utopie de Platon, si elle se réalisait, donnerait le pire des gouvernements, et la tentative des Jésuites au Paraguay, eut pour seul effet d'en démontrer l'impuissance.

Il suit de ces deux prémisses que l'Eglise ne peut être, vis-à-vis de l'État, que l'association totale ou partielle des citoyens pour une fin religieuse déterminée, n'offensant ni les droits d'autrui, ni la sécurité de l'État lui-même. Dans ces limites, rien n'est plus sacré que cette association, de toutes les libertés, la première et la plus essentielle étant la liberté de conscience. Elle comprend, nous l'avons dit, le droit, non seulement de croire et d'adhérer à une doctrine déterminée, mais encore d'exprimer sa foi, de la répandre, de s'associer à ceux qui la partagent, et d'accomplir en commun

tous les actes réputés nécessaires pour atteindre le salut éternel.

Ainsi, de la nature de l'État et de l'Église, et de leurs caractères propres, on peut logiquement déduire deux propositions :

1° Les lois commandent à tous les citoyens, sans distinction de culte; tous, quelles que soient leurs croyances, sont au même titre sujets de la loi. De là, l'égalité, fondement de toutes les constitutions modernes ;

2° L'association ou les associations religieuses des citoyens, sont autonomes et indépendantes, dans le cercle tracé par l'État, les droits particuliers et la sécurité sociale restant saufs. Deux principes non moins essentiels de la société civile, la liberté et la fraternité, correspondent à cette dernière proposition.

La première emporte, comme conséquence, l'anéantissement de tous les privilèges de l'Église et aussi de toutes les dispositions exceptionnelles qui l'enchaînent et restreignent les droits des clercs et des fidèles. Sur l'autre, se fonde en entier la thèse de la liberté de l'Église, mais toujours, cela va sans dire, sous l'autorité des lois. Il s'agit, comme le dit excellemment Mamiani[1], d'élargir le droit commun, de telle sorte que toutes les libertés extérieures, y compris celle de l'Église, dans sa sphère propre et les limites naturelles de son indépendance juridique, atteignent tout le développement compatible avec les droits d'autrui, l'ordre public et la sécurité de l'État.

Nous avons énuméré déjà les priviléges dont jouissait le clergé autrefois, et dit en quoi ils consistaient. Ils avaient leurs racines et leur force dans l'idée qu'entre l'homme et Dieu, un intermédiaire, le prêtre, était nécessaire, à qui revenait par cela même la suprématie sur les laïques. De là, la théorie de l'immunité personnelle et réelle, de la juridiction et des tribunaux ecclésiastiques, attirant à eux, même les laïques, de l'exemption de tout impôt pour les biens de l'Église, du paiement de la dîme, puis le droit d'asile, et tant d'autres franchises et marques d'honneur. Tout cela a, en grande

[1] Mamiani, *Teorica della Religione e dello Stato*. chap. xi.

partie, cessé d'exister, et les traces qui en restent sont destinées à disparaître entièrement par le principe de la séparation de l'État et de l'Église. La qualité de ministre d'un culte ne peut dispenser personne des charges personnelles ou réelles qui frappent les autres citoyens ; et la loi italienne présentée au Parlement en 1864, rejetée alors, puis reproduite en 1869, abolissant l'exemption du service militaire pour le clergé, n'est qu'une conséquence logique du principe lui-même [1].

L'État ne peut non plus reconnaître par ses lois des obligations d'un caractère purement moral, ni, par conséquent, donner une sanction à des vœux religieux perpétuels, quels qu'ils soient. Leur efficacité n'a d'autre fondement que la conscience ; elle est nulle devant la loi civile. De même, l'autorité municipale ne peut empêcher le mariage en tant que contrat civil, sous prétexte qu'il y aurait des vœux prononcés ; de même encore la renonciation au droit d'hériter, fondée uniquement sur ces vœux, n'est et ne peut être sanctionnée par la loi. Si on les considère comme des obligations civiles, issues d'un contrat, il est bon de remarquer qu'une condition en est inséparable, c'est que le contractant soit encore, et persiste à rester dans le giron de l'Église. Or, comme il n'appartient pas à l'État d'y contraindre personne, les obligations elles-mêmes qui en dérivent s'évanouiraient devant la déclaration contraire, sauf les droits légalement acquis par des tiers [2]. En somme, l'État ne reconnaît au prêtre aucun caractère particulier, et le traite comme tout autre citoyen. Pour certains effets juridiques seulement, il regardera les obligations religieuses comme contractées

[1] On a beaucoup critiqué ce qu'il semble y avoir de rigoureux dans ce principe, en pratique, sans réfléchir que l'armée embrasse un grand nombre de services divers, et que l'on y emploiera ceux qui y sont le plus propres par leurs aptitudes. Ainsi les jeunes gens qui se destinent au sacerdoce peuvent utiliser leur instruction et leur vocation charitable, au moins pendant une grande partie de leur congé militaire, soit dans les services administratifs, soit dans les hopitaux, etc.

[2] L'arrêt de la cour de cassation de Naples du 29 juin 1871, décide que le lien des ordres sacrés constitue encore sous l'empire du Code civil italien un empêchement au mariage, et se fonde sur l'art. 1er du statut ; il rappelle que la religion catholique y est déclarée la seule religion de l'Etat, et en déduit la reconnaissance implicite des constitutions, lois fondamentales, disciplines et canons de l'Eglise elle-même. Mais la cour de cassation de Turin ne s'est pas rangée à cet avis. D'une manière incidente à la vérité, elle a prononcé dans son audience du 29 mai 1872, que les incapacités résultant uniquement du ministère sacerdotal cessent de plein droit avec lui, et que le citoyen qui renonce à faire partie de la hiérarchie et de la société catholiques, rentre purement et simplement dans la jouissance des droits communs.

envers une association régie par des statuts particuliers, ainsi que nous le verrons plus loin.

Mais si, dans les temps passés, les privilèges ecclésiastiques furent exorbitants; si l'autorité royale, même en maintenant l'union entre l'Église et l'État, fut poussée par le mouvement de l'opinion publique à les combattre et à les restreindre en grande partie; si, en vertu du principe de la séparation, ils sont destinés à disparaître complètement; par la même raison doivent aussi disparaître toutes les précautions et les mesures prises contre les clercs, comme constituant des exceptions au droit commun. Ces restrictions aussi furent très nombreuses dans le passé [1], et il est utile de les indiquer. Abolies pour la plupart en Italie par la loi de 1871, il en reste pourtant des vestiges, et dans d'autres pays, elles sont encore en vigueur. On voit donc l'État accorder à l'Église des privilèges, mais en même temps l'enchaîner. Ainsi, suivant les circonstances, il exerce sur elle une censure préventive, il commande ou défend des actes purement ecclésiastiques, il se croit en droit parfois de participer aux choses sacrées, enfin il se substitue à l'Église elle-même.

L'État exerce une censure préventive par la défense de réunir les synodes ou les conciles sans sa permission, par l'autorisation royale exigée des ecclésiastiques pour correspondre avec Rome, par la prohibition de publier les encycliques, mandements, et jusqu'aux calendriers ecclésiastiques, sans le visa de l'autorité civile, et, en général, par le *placet* royal et l'*exequatur*, lesquels donnent seuls force exécutoire aux actes de l'autorité religieuse. L'État ordonne, règle ou interdit l'action de l'Église, lorsque, comme nous l'avons vu précédemment, il décide en juge si les sacrements doivent ou non être administrés, lorsqu'il prescrit le nombre des visites pastorales et la manière dont elles se feront, lorsqu'il fixe le tarif des services religieux, et va jusqu'à déterminer les ornements du temple, les cérémonies à l'autel, les habits sacerdotaux. L'État

[1] Court exposé des principales dispositions civiles en vigueur dans le royaume en matière ecclésiastique, publié par le ministre de grâce et de justice dans la discussion de la suppression des corporations religieuses, 1865-1866. Documents de la Chambre des députés, N. 12.

nomme les évêques ou les curés, sous la confirmation du pape pour les uns, et de l'évêque pour les autres ; ou bien il présente des candidats à ces fonctions, ou encore, il se réserve de donner son agrément aux choix faits par l'autorité ecclésiastique : dans tous ces cas, il entre en coopération avec l'Église. Enfin, il se substitue à elle, quand il administre les bénéfices vacants, qu'il accorde des pensions sur ces bénéfices, et, en général, quand il juge en matière ecclésiastique. Parfois, cependant, ces fonctions ont revêtu la forme d'une véritable délégation pontificale, comme dans la Légation apostolique de Sicile, où le Monarque, par le juge dit de la Monarchie, recevait les plaintes et prononçait sur les appels de causes, qui, sans cela, auraient été portées à Rome ; même alors, cette immixtion donnait à l'État une compétence très grande et une autorité en des matières purement spirituelles. Pour conclure donc, si les privilèges du clergé sont abolis, ceux du gouvernement doivent l'être aussi, et, de même, tous les décrets sur la matière [1], comme ils l'ont été déjà pour la plupart en Italie.

On rencontre, dans d'autres lois encore, des mesures restrictives et de défiance dirigées contre les droits du clergé. Ainsi, la loi électorale déclare inéligibles, comme députés, les ecclésiastiques ayant charge d'âmes ou juridiction, et les membres des chapitres et des collégiales [2]; par la loi administrative, ils sont, d'autre part, inhabiles à entrer dans les conseils communaux et provinciaux [3]. La loi sur la milice citoyenne n'admet pas les prêtres à en faire partie [4], et celle sur l'organisation judiciaire leur interdit d'être jurés [5]. Ce sont là autant de diminutions du droit commun, infligées aux prêtres, du chef de leur caractère sacerdotal.

Il ne sera pas inutile de noter cependant qu'aux États-Unis, malgré le principe de la séparation complète de l'État et de l'Église, certains pays maintiennent quelques-unes de ces exclusions, par

[1] Dans la brochure citée plus haut, *Nuovi Cenni*, etc., on trouve tous les décrets officiels relatifs aux points indiqués.

[2] Loi électorale du 17 décembre 1861, art. 98.

[3] Loi communale et provinciale du 20 mars 1865, art. 25.

[4] Loi du 14 mars 1848, art. 11.

[5] Organisation judiciaire.



exemple celle qui exclut le prêtre des fonctions politiques. Mais ici cette mesure n'a rien de malveillant et pourrait plutôt passer pour une faveur et une sorte de privilège, afin de ne pas trop le détourner de ses devoirs religieux. On a conservé aussi çà et là en Amérique quelques privilèges, tels que l'exemption du service militaire, l'immunité de non arrestation pendant les offices, et d'autres analogues. Dans certaines contrées, le prêtre est même exempté des péages, et voyage à prix réduit sur les chemins de fer. En général, la législation américaine favorise le prêtre, mais sans préjudice des droits d'autrui, ni distinction de communions[1].

Les codes criminels ont, d'autre part, prévu jusqu'à présent des délits contre la religion, frappés de peines plus ou moins fortes. Nous avons déjà dit ailleurs que le système théocratique confond le péché avec le délit. Le jugement prend alors pour ainsi dire les formes solennelles d'un rite religieux, et le clergé siège *pro tribunali*. Les droits de l'homme s'évanouissent devant ceux de Dieu, la peine a pour but l'expiation et n'est jamais assez rigoureuse, l'offense étant faite à un être infini. Lorsque le système théocratique se relâche de sa rigueur et se transforme, l'État ne se pose plus en vengeur de la majesté de Dieu, mais il n'en punit pas moins les pécheurs pour apaiser la divinité et détourner du peuple son courroux. Cette doctrine est formulée par Justinien dans la *Novelle* 77, chap. 1er, quand il dit : « Propter talia enim delicta, et fames, et terræ motus, et pestilentiæ fiunt. Præcipimus, permanentes in prædictis illicitis et impiis actibus comprehendere, et ultimis subdere suppliciis, ut non ex contemptu talium, inveniatur et civitas et respublica per hos impios actus lædi. » Un esprit analogue a inspiré les ordonnances des rois de France, celles de Philippe VI, 22 février 1347, de Charles VII, 14 octobre 1460, et de Louis XII, 9 mars 1510, qui punissent cruellement les délits de religion, parce qu'à cause d'eux adviennent « *en notre royaume guerres, divisions, pestilences, stérilité de terre et autres persécutions*[2] ». Chez quelques nations, l'origine de ce genre

[1] Rüttimann, ouvrage cité plus haut, titre II, chap. II, § 69.
[2] Voir Carrara, *Programma di diritto penale*, chap. V, vol. VI.

de peines remonte à la conquête; le vainqueur imposait sa religion aux vaincus et punissait les récalcitrants comme des rebelles; le prosélytisme et la pénalité religieuse étaient une seule et même chose.

Chez les nations modernes, lorsque l'union entre l'État et l'Église passait pour nécessaire, on en vint à punir les délits contre la religion, comme des violations de l'ordre moral et de l'ordre civil en même temps, la religion prenant le caractère d'une institution publique. Mais le droit de punir ces délits devenait plus douteux à mesure qu'on tolérait d'autres cultes en dehors de la religion dominante. On cherchait bien à le justifier encore par la nécessité de conserver la paix publique et d'éviter les conflits entre les citoyens; mais cette justification, à un point de vue purement préventif, ne se soutient plus quand il s'agit de répression, et la qualification du délit, différente, selon la religion de l'accusé, froisse l'idée même de justice. Punir la violation d'un dogme quelconque ne se concilie pas avec le principe de la liberté religieuse. Le fondement de la peine est dans le droit humain offensé, et dans la défense par l'État de l'intégrité de ce droit ainsi que de la sécurité sociale. L'on peut à la vérité porter atteinte à une affection, à une attente, à un simple espoir, comme aux personnes et aux biens; ce délit pourra retrouver sa place dans les codes modernes, comme lésant un droit humain ordinaire, s'il y a en même temps vol, dommage causé, et publicité de l'acte, mais ce n'est plus un délit contre Dieu et la religion. Je n'ai pas pour tâche de m'étendre longuement sur ce point; il me suffit de l'avoir touché en passant pour faire voir que l'hérésie, la manifestation de dogmes impies, l'apostasie, le schisme, le sacrilège, la magie, le sortilège, la simonie, doivent disparaître pour toujours des codes inspirés du principe que nous soutenons. Quant à l'outrage au culte, à la conversion forcée, au blasphème, ils peuvent y trouver place, comme offenses aux droits d'autrui, de même que les délits de violation de sépulture ou de cloître; les délits de parjure, de simulation de

[1] Voyez Carrara. *Programma di diritto penale*, chap. v, vol. VI.

sacerdoce, sont à juste titre punis pour des raisons qui ne sont pas tirées de l'idée religieuse. Déjà la plupart des codes ont été modifiés dans ce sens, entre autres celui qui fut élaboré en 1859, et qui est en vigueur dans la plus grande partie de l'Italie. Dans le code toscan, au contraire, subsistent les traces du système ancien[1], sous le nom de délits de *lesa venerazione*. La peine des travaux forcés est prodiguée contre la diffusion de doctrines contraires à la religion de l'État, la profanation des vases sacrés, et d'autres analogues. Le blasphème, bien que proféré dans un mouvement de colère et par mauvaise habitude, est puni de la prison. C'est ce qui avait engagé le député Puccioni à en proposer l'abrogation, et à établir quelques mesures provisoires, jusqu'à ce qu'un code pénal commun à toute l'Italie fût promulgué. Sa proposition ne put parcourir toutes les phases législatives, mais resta comme une tentative rationelle vers le but indiqué par moi[2]. Ainsi, pour résumer ce qui vient d'être dit, lorsqu'il y a séparation de l'État et de l'Église, et par suite liberté des cultes, le délit purement religieux ne peut exister. Certains actes touchant aux choses de la religion sont seuls punissables, comme portant atteinte aux droits des tiers.

Nous venons d'indiquer les conséquences du principe de l'égalité des clercs et des laïques, sous le niveau commun de lois civiles et pénales, les mêmes pour tous. De l'indépendance de l'association religieuse, second principe posé, découle pour elle le droit de se former et de faire tout ce qu'elle juge conforme à sa fin, dans la limite des lois générales. Deux points sont à signaler, d'une importance capitale : l'association détermine ses statuts et ses règlements intérieurs, les modifie et les change à son gré ; elle choisit librement ses chefs. Une société religieuse à laquelle seraient imposés, par un pouvoir extérieur, les règles et les hommes qui doivent la gouverner, n'aurait aucune indépendance, partant aucune valeur. Les conclusions ressortant déjà du principe d'égalité, se retrouvent

[1] Art. 109-111, § 2, 112, § 2, 113, etc.
[2] Voyez *Actes parlementaires*, session de 1866-1867, n° 53.

ici. Défiances et mesures préventives exigeant, pour certains actes ecclésiastiques, l'autorisation gouvernementale, *placet* et *exequatur*, participation au choix des dignitaires ecclésiastiques, ou approbation de ceux qui ont été nommés, ingérence dans l'administration intérieure de l'Église, rien de tout cela ne se justifie plus dans le système nouveau. Aussi longtemps que l'Église comme association, et ses membres comme citoyens, ne portent pas atteinte aux droits des tiers et ne mettent pas en péril la sécurité publique, l'État ne peut en aucune manière s'immiscer dans leurs affaires. Sans doute, et cela va de soi, un règlement ecclésiastique en opposition avec les lois générales de l'État, ne sera jamais reconnu. De même si le choix d'un dignitaire ecclésiastique met l'ordre public en péril, les lois de sûreté générale elles-mêmes donnent toujours à l'État la faculté d'intervenir et d'interdire au nouveau titulaire l'exercice de ses fonctions.

Il semblera peut-être à propos de rechercher ici la valeur juridique des statuts de l'association religieuse envers les fidèles qui la composent, les droits de ceux-ci vis-à-vis de l'association, et à qui il appartient de les exercer, les conflits qui peuvent naître entre eux et les citoyens étrangers à l'association, et qui les résoudra.

Mais je demande à remettre à plus tard ces questions, pour terminer ce que j'ai à dire sur le droit de réunion, les formes diverses de l'association religieuse, et la façon dont elles se comportent. La liberté d'association suppose, chez les associés, la liberté de se réunir, et la protection même de l'État dans l'exercice de leurs droits. De là ces dispositions législatives de plusieurs pays dont deux se retrouvent dans divers États de l'Amérique du Nord. L'une défend d'interrompre et de troubler les réunions religieuses par discours profanes, actes déshonnêtes ou inconvenants, tumulte dans les assemblées ou à proximité ; l'autre interdit les débits de liqueurs au détail, les loteries, foires, exhibitions et spectacles publics, théâtres et jeux, à une certaine distance du lieu de réunion[1].

[1] Voyez Rüttimann, titre Ier, chap. VII.

Les mêmes lois protègent aussi les *camp meetings*, ou grands rassemblements en plein air, tenus surtout par les sectes méthodistes [1]. Dans un champ désigné à l'avance accourent des hommes, des femmes, des enfants, et ils y demeurent plusieurs jours, dormant la nuit dans des cabanes, des chars, des tentes élevées à la hâte, ou sous les arbres de la forêt ; les journées se passent en prières et en prédications, car, chez les méthodistes, celui qui se sent inspiré parle immédiatement et d'abondance ; les contorsions ne font pas défaut, ni les cris et les convulsions des femmes, de sorte que ces rassemblements ont souvent un aspect tumultueux [2]. Aussi, beaucoup de curieux, et surtout des étrangers, y viennent en spectateurs, mais malheur à eux s'ils s'écartent du respect voulu ; des comités spéciaux veillent à la conservation des droits de l'assemblée, et l'on sait que toute offense ou tentative de trouble serait aussitôt et sévèrement punie par les tribunaux ordinaires.

Mais une association d'hommes ayant un but déterminé peut prendre diverses formes et se diviser en associations partielles moindres, se constituer en personne juridique, en corporation, en fondation. Il faut donc examiner et définir en peu de mots la nature de ces associations vis-à-vis de l'État, chose encore très confuse dans bien des esprits, et inférer de là dans quelle mesure l'association religieuse doit jouir des mêmes avantages que les autres. Il n'est pas besoin, pour cela, de s'élever jusqu'à la question générale, tant agitée aujourd'hui en Allemagne [3], de savoir si l'idée de personne morale est juste et nécessaire, ou s'il ne suffit pas de s'en tenir à la notion d'un patrimoine assigné juridiquement dans un but spécial. Je me renfermerai plus modestement dans l'examen des institutions qui se produisent aujourd'hui chez les peuples civilisés ; il suffira d'admettre qu'outre la personne réelle, vivante et individuelle, la loi reconnait aussi une personnification idéale ayant un but

[1] Les méthodistes, aujourd'hui devenus plus nombreux et plus riches, ont acheté des emplacements pour les réunions et pourvu aux logements d'une manière plus régulière par de grandes bâtisses ou par des tentes.

[2] Michel Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord*.

[3] Voyez le recueil : *Archivio giuridico*, dirigé par le professeur Serafini. vol. III, 1er et 2e fasc., 1871.



Digitized by Google

déterminé, sous des formes et avec des effets juridiques déterminés.

Je laisse donc de côté ce thème trop abstrait, et je dis que l'association, dans sa forme première, est purement un accord entre plusieurs personnes animées d'un même sentiment, et qui cherchent à atteindre une fin qui leur est propre par une commune action. Mais, comme je l'ai fait remarquer, dès qu'elle a pris naissance, elle a besoin, pour vivre, d'une sorte de hiérarchie et d'une règle qui la gouverne. Même sous cette forme, elle n'a qu'une existence précaire ; pour durer et se développer, il lui faut se constituer plus solidement, avoir une autorité et des statuts, acquérir enfin une personnalité durable de droit public. Tout ceci est le produit de la spontanéité humaine, et c'est mal s'exprimer de dire que l'État crée les associations et les personnes juridiques : l'État ne fait que reconnaître le développement naturel d'œuvres, dues à l'initiative propre des individus, quand elles ne portent atteinte ni aux droits des tiers, ni à l'intégrité sociale [1].

Pour mieux spécifier ce que nous avons à dire quant aux personnes morales, appelées aussi personnes juridiques, nous ne parlerons ni des communes, ni des provinces, ni des sociétés commerciales; mais, nous tenant renfermés dans notre sujet, il sera utile de distinguer les associations, les corporations et les fondations.

La réunion de plusieurs personnes ayant un but, des statuts et un avoir communs, donne son caractère à l'association. En général, elle est temporaire et peut toujours se dissoudre; dans ce cas, son avoir se répartit entre les associés par parts égales, ou en raison de la mise sociale de chacun, sauf une destination autre, prévue par les statuts.

La corporation se compose aussi de la réunion de plusieurs personnes ayant des règles et un but communs, mais avec le caractère de perpétuité en plus. En Angleterre, on admet, à la vérité, l'idée de la corporation composée d'un seul individu, jouissant

[1] Voyez Mamiani, ouvrage déjà cité, où il développe ce point d'une manière philosophique, chap. III.

de certains droits transmissibles à perpétuité, soit par succession, soit par élection [1]. La nation britannique est une corporation, et aussi l'évêché, la cure, etc.; au contraire, sur le continent, la corporation s'entend toujours de plusieurs personnes. Mais, qu'il y en ait une ou plusieurs, les biens ne sont pas la propriété de l'individu, ou des associés : ils appartiennent à l'objet qu'on a en vue, même quand ils sont attachés à la personne ou aux personnes formant la corporation. Et la corporation ne prévoyant pas sa propre fin, il s'ensuit que, dans le cas éventuel de dissolution, les membres qui en ont fait partie ne peuvent invoquer sur le patrimoine commun un droit de propriété, mais un simple droit de créance.

Enfin, dans la fondation, on ne tient pas compte du nombre de personnes. Le but est véritablement l'être moral, auquel tout se rapporte. Et même quand ceux qui travaillent à l'atteindre jouissent personnellement, en tout ou en partie, du patrimoine commun, ils ne sont pourtant jamais considérés que comme moyen pour arriver au but, tandis que, dans la corporation proprement dite, le but est, pour ainsi dire, identifié en eux, et ils sont, en même temps, fin et moyen. Le nombre de ces corporations et de ces fondations a été très considérable, et il l'est encore, surtout dans la matière qui fait l'objet de ce livre ; en effet, le sentiment religieux s'associe à tous les actes de la vie et accompagne le fidèle dans toutes les situations, et l'Église y pourvoit par des institutions spéciales conformes ; de là, les paroisses, les diocèses, les chapitres, les séminaires, les collèges, les confréries, les fabriques, les établissements hospitaliers et de bienfaisance.

La constitution de l'être moral se conçoit, ou par un acte d'association volontaire de ses membres, à condition de n'être pas

[1] Corporations. A species of social institution. They consist of collective bodies of men, or of single individuals : the first called corporations aggregate, the second corporations sole : to whom the law allows an artificial (distinct from their natural) personality, and who possesses as person corporate the character of perpetuity, their existence being constantly maintained by the succession of new individuals in place of those who die or are removed..... Corporation sole consists of one person only and his successors in some particular station who are incorporated by law in order to give them sole legal capacities and advantages particularly that of perpetuity, which in their natural persons they could not have had. Stephens. *Comment.* on *the laws of England*, liv. II, p. 1.

contraire aux lois (*illicitum collegium*) [1], et alors, comme disent les Anglais, l'autorisation de la couronne est sous-entendue : ou par un acte exprès du souverain ou du Parlement; ou enfin, par l'effet d'une loi générale qui détermine les conditions selon lesquelles l'incorporation est admise et enregistrée.

Une fois constitué et dénommé (les Anglais attachent une grande importance au nom et même au sceau spécial qui sert à donner l'authenticité à ses actes), l'être moral est complet dans son existence et dans ses organes, indépendant et apte à se gouverner dans le changement continuel des personnes qui le composent. Il exerce certains droits, possède certaines puissances et capacités légales. Il peut ester en justice sous le nom qu'il a pris en se constituant, posséder et, par conséquent, acquérir, hériter, vendre et transférer à d'autres ses propres biens. Il est responsable de ses actes en tant qu'être collectif, mais il ne communique pas de responsabilité à chacun de ses membres en particulier. Il peut, au mieux de son propre gouvernement, décréter ses statuts, lesquels sont obligatoires pour tous ses membres.

Nous avons dit que les corporations, comme les fondations, ont essentiellement le caractère de perpétuité. On peut bien concevoir que l'objet en vue soit temporaire, et même que la durée en soit déterminée ; mais l'être moral, en ce cas, est plutôt une société qu'une institution. Malgré son caractère de perpétuité, la corporation peut être dissoute ou finir de différentes manières : 1° par la mort naturelle de tous ses membres, ou quand il n'en reste pas le nombre voulu pour la constituer, et qu'ils ne sont pas remplacés par d'autres; 2° par l'abandon volontaire de ses biens au gouvernement, ce que les Anglais qualifient d'une sorte de suicide; 3° par la violation de ses statuts et l'abus de ses droits; dans ce cas, la loi la regarde comme n'étant plus dans les conditions de son

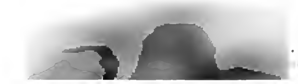
[1] Cette conception est celle des douze tables : « Sodales, legem quam volunt, dum ne quid ex publica lege corrumpant, sibi ferunto. » Les Romains eurent les *universitates* ou *collegia*, mais ne connurent pas la corporation dans le sens anglais, réduite à un seul individu. Au moyen âge les corporations de toutes sortes abondent. Dans les temps modernes, les peuples de race anglo-saxonne eurent la corporation en grande estime, tandis que ceux qu'on a coutume d'appeler de race latine la négligèrent et finirent par l'abolir. Pour plus de détails, voir Blackstone et Stephens, *Commentaires sur les lois anglaises*, et Kent, *Commentaires sur les lois américaines*.

existence ; 4° les Anglais admettent enfin qu'elle peut être dissoute, sans plus, par un simple acte du Parlement, dont le pouvoir est illimité. Mais les Américains ne sont pas de cet avis : ils disent qu'une fois la corporation régulièrement constituée, le pouvoir législatif n'a pas le droit de la détruire ou d'en altérer les droits, contre la volonté de la corporation elle-même, sauf le cas de violation des lois, judiciairement débattue et déclarée, ce qui rentre dans la troisième catégorie. Les fondations peuvent aussi prendre fin juridiquement, quand cesse d'exister l'objet pour lequel elles ont été créées, et nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

Aujourd'hui, les corporations, les fondations, les sociétés de toute espèce enfin, que M. Lieber a si bien décrites sous le nom anglais d'*Institutions*, ont, à mon avis, une immense importance, et d'elles dépend en grande partie le sort des gouvernements libres modernes; car, lorsque l'État n'a devant lui que l'individu isolé, il est tout puissant et le peuple est à sa merci. Au contraire, les associations mettent en commun les volontés et les efforts de plusieurs, elles créent un ensemble de droits et de devoirs; par là, elles tempèrent et maintiennent dans de justes limites l'action gouvernementale, en même temps qu'elles développent et fortifient l'initiative dans chaque citoyen, qu'elles lui inspirent la dignité du caractère et sont le meilleur apprentissage de la liberté.

Produit spontané, nous l'avons déjà dit, des besoins et des sentiments de l'homme, elles se constituent pour les satisfaire et il naît, de la sorte, des institutions économiques, scientifiques, artistiques, politiques, religieuses, d'autant plus efficaces, qu'il y a plus de spontanéité dans leur création, dans leur gouvernement, dans leurs progrès. D'après M. Lieber, les traits caractéristiques de ces *Institutions* sont : la pluralité des associés, l'élection libre de leurs chefs, un ensemble de préceptes et d'habitudes coordonnés vers un même but, une large sphère d'action, des garanties de durée, l'indépendance de l'administration intérieure. Il attribue à la multiplicité

[1] Lieber, *On civil liberty and self government.*



de ces institutions la vie politique, vigoureuse et prospère des nations de race anglo-saxonne. En France, au contraire, la monarchie absolue amoindrit les privilèges de ces *universitates* et la Révolution de 1789 acheva, sous ce rapport, l'œuvre de la monarchie absolue.

A la vérité, on comprend qu'au siècle dernier les encyclopédistes français aient combattu certaines espèces de corporations et de fondations, à cause de leur état de décadence et des abus qui en découlaient. Quelques-unes, loin de servir aux fins primitives de leur établissement, étaient devenues un champ de rapines et de dilapidations pour les administrateurs, un appui pour toutes les tyrannies et tous les abus ; on comprend, je le répète, les répulsions et les colères suscitées contre elles, et dont ne put s'affranchir le grand esprit de Turgot lui-même [1]. Le mot si vrai de Stuart Mill se vérifie ici une fois de plus, que de tous les dommages causés par nos funestes préjugés, l'un des plus funestes est, à leur déclin, d'en susciter de contraires. La Révolution française ruina et détruisit de la sorte toutes les institutions indépendantes : ainsi disparurent les associations et corporations ayant l'art pour objet, sans que rien les remplaçât ; les associations scientifiques ne furent plus qu'une émanation de l'État enseignant ; les associations religieuses furent abolies, et le sacerdoce devint une fonction publique salariée par l'État ; les communes et les provinces se trouvèrent vis-à-vis de l'État dans la condition d'un pupille devant son tuteur.

Ceux qui font de l'histoire une étude attentive reconnaîtront que, dans cet effondrement de toute institution indépendante, dans l'égalité produite violemment par le niveau révolutionnaire, dans la désagrégation des citoyens réduits à l'état de purs atomes, gît une des causes principales des vicissitudes douloureuses par lesquelles a passé la France, sans trouver jamais le repos, et sans apercevoir, même au loin, le port où s'abriter.

C'est ici que se place la question fondamentale à traiter par

[1] On sait que Turgot écrivit l'article *Fondation* dans l'*Encyclopédie*.

nous. En effet, le système que quelques-uns ont voulu inaugurer sous le nom de séparation de l'Église d'avec l'État, consisterait à faire de l'association religieuse une réunion tout à fait passagère, en dehors de la loi, pour ainsi dire ignorée de l'État et vivant au jour le jour de dons volontaires, sans droits ni devoirs spéciaux susceptibles de prendre jamais un caractère juridique, et n'ayant pour tout lien que des obligations morales. Or, je soutiens que cette forme, non seulement impliquerait la négation de la liberté de l'Église, mais atteindrait aussi la liberté individuelle, puisqu'elle refuserait au citoyen le droit de constituer en matière religieuse, ce qu'il peut faire en toute autre partie du domaine civil.

Il faut développer plus au long les objections qu'on nous oppose et nos réponses, car il nous semble que nous sommes ici dans le cœur même de notre sujet.

Quelques-uns accordent volontiers aux communes et aux provinces la liberté administrative; ils approuvent pareillement les compagnies industrielles et commerciales, les institutions de crédit et les sociétés ouvrières de secours mutuels. Ils iront même, bien qu'avec un peu plus de répugnance, jusqu'à admettre une certaine autonomie dans les établissements d'instruction, à condition de les placer sous la direction de l'État. Dans les œuvres de bienfaisance, ils veulent l'influence et l'administration constantes du gouvernement; enfin, ils refusent toute personnalité aux institutions purement religieuses. Si les intérêts matériels leur paraissent pouvoir supporter la liberté de se régir eux-mêmes, il est trop dangereux, à leur gré, de laisser à la volonté spontanée des citoyens ce qui regarde les intérêts moraux. Et, tout en approuvant le principe de la séparation de l'Église et de l'État dans le droit commun, ils interprètent la liberté en un sens fort différent du nôtre. Ainsi que je l'ai indiqué, ils veulent faire de toute Église ou communion de croyants une association libre, non réglée par les lois, et sans règles spéciales qui la déterminent; elle doit vivre, se soutenir et accomplir sa mission par les offrandes volontaires des fidèles et des collectes sans caractère fixe. L'État ne reconnaît ni associations, ni personnes morales ecclésiastiques aux fins du culte, de l'enseigne-

ment, de la charité; il refuse par conséquent tout pouvoir à l'Église de se personnifier et d'avoir des iustitutions ou des fondations perpétuelles. Cette opinion s'écarte, à mon avis, d'une juste conception de la liberté; elle n'est pas seulement trop exclusive, elle est fausse.

Il faut noter d'abord que l'association en général ne peut être en dehors de la loi, l'État ayant le droit et le devoir de la reconnaître si elle n'est contraire ni aux lois ni à l'intérêt général. Mais une pareille existence est évidemment trop précaire et incertaine au gré des désirs et des tendances de l'homme, spécialement dans le domaine religieux. En réalité, lorsque l'homme se propose un but et réunit les moyens de l'atteindre, il sent bien vite l'exiguïté de ses efforts et la brièveté de sa vie. De là la pensée de donner à ces moyens assez de stabilité pour en permettre l'usage même au delà d'une génération. L'idée de personnifier le but et de lui créer un organisme approprié, se manifeste spontanément et généralement dès les origines de la société civile, elle est même un des signes du progrès de la civilisation. Ce désir, certainement des plus nobles, puisqu'il transporte l'homme hors du cercle des soins vulgaires de chaque jour, se déploie pour chacune de ses facultés, et se répand dans toutes les branches de la chose publique. Les associations qui se forment dans un but artistique, commercial, scientifique, ou de bienfaisance, veulent être stables, se perpétuer, avoir une durée indépendante de celle des individus qui les composent. Et combien ce désir ne sera-t-il pas surtout vivement senti, s'il s'agit de religion, de toutes les choses du monde celle qui se prolonge le plus avant dans l'avenir, car elle vise à l'éternité, et où la stabilité semble aux yeux de tous la condition indispensable ? Ajoutons que c'est la seule manière d'assurer à la communauté la propriété, le droit de l'acquérir, et la jouissance des biens accumulés par la piété des fidèles et les privations qu'elle s'impose. Et l'on ne peut dire que ce soit d'un intérêt minime : la propriété est le complément de la liberté, et il n'y a pas au monde un but qu'on puisse atteindre, fût-il le plus idéal, le plus abstrait, sans quelque moyen matériel. Aussi, à peine une communion de

croyants est-elle formée, que des efforts se font pour répandre la foi nouvelle, en développer les effets dans toutes les parties de la société et les divers actes de la vie, par des institutions perpétuelles. Institutions pour la prière et le culte, pour les œuvres de miséricorde, pour la propagation de la foi, pour l'éducation de la jeunesse. Si vous leur contestez ce droit, évidemment ils se sentiront opprimés, ils seront mécontents, et l'œuvre à laquelle ils se sont dévoués leur paraîtra défectueuse et incomplète. Cette observation est tirée des faits intimes de la conscience, et l'histoire tout entière la reproduit et la confirme.

On dira qu'il a été fait grand abus de cette tendance naturelle et de la liberté de fonder, et que cette passion immodérée de mainmorte a été un des plus forts obstacles au développement de l'activité individuelle et de la prospérité commune. De quoi n'a-t-il pas été abusé en ce monde ? L'abus cependant ne peut faire condamner une chose, juste en principe ; ce sera une raison légitime pour mettre des conditions à l'établissement et à l'existence des personnes collectives, pour leur imposer des limites et des règles, non pour les anéantir ou les empêcher de naître. Mais rien de ce qui est essentiel à la nature humaine ne doit être mutilé ou supprimé.

Quelques légistes disent bien que la loi fait, ou plutôt crée la personne civile des êtres moraux[1], qu'ainsi elle peut, à son gré, la refuser, la défaire et l'anéantir. Mais cette opinion est souverainement exagérée et n'est pas conforme à la réalité des choses. Il est clair que pour ceux qui la professent, toute propriété est une création artificielle de l'État ; il doit en être autrement de ceux pour qui les droits et la propriété sont des faits naturels, sanctionnés, protégés, réglés même et limités par la loi, mais qu'elle ne crée et ne pourrait pas créer de toutes pièces. Donc, s'il est vrai, comme nous l'avons dit plus haut, que l'être collectif est un produit naturel des tendances de l'homme, conforme à ses fins, et nécessaire à son perfectionnement, on pourra bien dire que

[1] Dans son article *Sulla questione della personalità giuridica per le associazioni religiose*, (*Nuova Antologia*, avril, 1872), M. Piola cite le mot de M. Unger : *Die Schopf fung eines juristicher Person ist Schopfung aus dem Nichts.*



la loi reconnaît ce fait, le sanctionne, le règle, le limite, mais non pas qu'elle le crée. Il ne sert de rien d'ajouter que l'être collectif est abstrait, indéfini, impalpable ; car, pour qui y regarde de près, il y a toujours en dessous la personne vivante et réelle qui administre, ou pour laquelle l'institution a été fondée. Ceux qui la gouvernent et jouissent de ses revenus, représentent par leur adhésion, leur volonté et leur travail, le droit et la volonté des fondateurs [1].

D'autre part, comment peut-on dire que les choses religieuses sont traitées selon le droit commun, si on leur dénie ce que l'on accorde à tout autre élément de la vie civile ? Les sociétés commerciales ou industrielles, anonymes ou en commandite, les institutions de crédit, les comices agricoles, les œuvres de secours mutuels, sont partout en faveur et se multiplient ; l'on veut même qu'ils puissent se constituer sans autorisation du gouvernement et que, selon certaines règles données et dans certaines formes préalablement prescrites par la loi, il leur suffise d'un simple enregistrement [2]. Les associations de bienfaisance peuvent aussi être érigées en personnes morales, et prendre toutes les formes qu'il plaît à la libéralité du fondateur ; elles ne sont soumises qu'à la tutelle de la députation provinciale [3] ; pour les universités et autres établissements d'instruction publique, en règle générale, ils appartiennent, selon nos lois, au gouvernement, à la province et à la commune, mais rien n'empêche une université ou un collège de subsister comme corporation indépendante, et il y en a des exemples. Ainsi, dénier à l'association religieuse la faculté de se constituer avec les organes qui lui sont propres, et de fonder des personnes morales, ce n'est certes pas la soumettre au droit commun, mais lui en refuser le bénéfice ; c'est porter contre elle une exception odieuse, substituer le régime de l'arbitraire et de

[1] Voyez T. Mamiani, *Theorica della Religione e dello Stato*. Firenze, 1868, sez. 11.

[2] C'est le système anglais. Voyez les lois de 1862 à 1867, et pour l'Italie la réforme du contrôle gouvernemental sur les sociétés commerciales faite par le ministre de l'agriculture, de l'industrie et du commerce (Minghetti), dans le décret du 8 février 1869, et son rapport sur la réforme du Code de Commerce, du 11 octobre 1869.

[3] Voyez la loi sur les OEuvres pies du 3 août 1862.

l'exclusion au régime naturel de la liberté sous la surveillance de l'État ; c'est au fond blesser le droit individuel.

Mais quels sont les effets de ce déni de justice ? Il y en a deux extrêmement graves, funestes l'un et l'autre, parce qu'ils suscitent la haine dans les esprits et l'hypocrisie dans les mœurs. C'est d'abord que les croyants sont violemment jetés dans une voie de rancune et de réaction : les hommes pieux, en effet, se sentant blessés dans leurs sentiments et dans leurs droits, regardent l'État comme un ennemi à combattre, et non plus comme le protecteur de la justice et de la sûreté de tous. Ils prennent ainsi l'attitude d'hommes de partis et de factieux ; dans le renversement du gouvernement, ils espèrent un changement de lois vis-à-vis d'eux-mêmes ; ils l'appellent, ils l'excitent, ils y poussent. Outre la question du pouvoir temporel du pape, une des raisons pour lesquelles les catholiques constituent un parti politique dans quelques pays de l'Europe, c'est précisément qu'ils se sentent exclus du droit commun, et privés de la jouissance de ces bienfaits auxquels les citoyens aspirent et atteignent dans toute autre branche de la chose publique. Cette histoire est celle de tous les peuples où une classe de citoyens se sent comprimée, mal à l'aise et blessée ; elle prend en haine les institutions, travaille à les renverser, et si elle ne descend pas en armes dans la rue, par elle se répand néanmoins, dans le corps social, un poison lent et mortel.

Un second effet, suite et conséquence du précédent, est que l'on cherche par tous les moyens à éluder les défenses de l'État, que l'on trouve des détours et des subterfuges pour atteindre le but sous une autre forme. Les Belges se plaignent des supercheries et des collusions par lesquelles se reforment et pullulent les corporations religieuses[1] : on n'y aurait pas recours si les lois donnaient à un sentiment naturel et puissant le droit de se faire librement jour au dehors. Coupez au pied une plante qui a de profondes racines, il repoussera des jets ; arrêtez l'eau dans son cours, vous aurez un marais ; prohibez la presse libre, la presse clandestine

[1] Voyez : *La main morte et la charité*, de Van Damme (M. Frère-Orban), Bruxelles 1857, et Orts, *De l'incapacité civile des congrégations religieuses non autorisées*. 1867.

surgira; empêchez toute espèce d'associations, il y aura des sociétés secrètes.

Le clergé catholique, au moyen âge et jusqu'à nos jours, vécut selon des règles qui lui étaient propres et avec une organisation privilégiée. Que ces règles et cette organisation ne répondent plus aux conditions nouvelles des choses, cela me paraît évident, d'où la nécessité d'en abolir une partie, et de réformer l'autre en l'accommodant au principe de la séparation de l'État et de l'Église. Mais aussi longtemps que la loi n'offrira pas aux fidèles de nouvelles formes légales pour se constituer et atteindre leur but dans l'accord avec la civilisation moderne, on peut prévoir que l'État trouvera devant lui la résistance et l'opposition des hommes religieux et des associations pieuses, qui, empêchés de suivre la route droite et ouverte, se jetteront dans les voies détournées et occultes. Si, au contraire, on donne satisfaction à leurs exigences légitimes, il est fort probable que, pouvant déployer leur propre activité dans un cercle suffisamment étendu, ils en respecteront les limites, et ils ne chercheront pas à empiéter sur le champ d'activité d'autrui. M. Friderich[1] remarque avec raison que, dans les gouvernements constitutionnels, le clergé peut devenir bien plus redoutable encore que dans les gouvernements absolus, par l'influence qu'il exerce sur l'élection des représentants de la nation. Et en effet, si ce clergé doit vivre sous le bon plaisir de l'État, dont il est le salarié, si rien ne lui garantit une existence certaine et durable, son premier soin sera que ceux qui disposent du budget et font les lois ne lui soient pas contraires, et leur choix sera déterminé dans son esprit par ce genre de considérations. Au contraire, si les libertés réclamées par le clergé lui sont octroyées et garanties dans une juste mesure, il n'aura plus de raison de se mêler des affaires publiques, ou il le fera beaucoup moins qu'aujourd'hui. Au lieu d'un clergé politique, remuant et factieux, comme celui de Belgique, nous aurons celui des États-Unis, où non seulement les associations religieuses sont permises, mais aussi les fondations,

[1] E. Friederich, *Die Granzen zwischen Staat und Kirche.— Dritte Abtheibung. Schluss.* Tübingen, 1872.

l'être moral avec toutes les conséquences de la stabilité et de la perpétuité, bien entendu dans les limites requises par la sûreté de l'État.

Nous ne pouvons donc regarder comme normal le système qui dénie aux associations religieuses la personnalité juridique et par suite la faculté d'acquérir et de posséder, et y substitue un salaire fixe payé par l'État. Ce système a prévalu surtout en France. De ce qui a été dit plus haut, ressort logiquement et d'une manière évidente que cette forme ne répond pas aux vœux des hommes animés de sentiments religieux, et n'atteint pas son but ; elle en serait bien plutôt la négation flagrante. L'union effective et visible subsiste entre l'État et l'Église et en outre l'évêque et le curé ne sont pas autre chose que des fonctionnaires publics. Il y aurait beaucoup à dire à ce propos : il me suffira d'indiquer comment le comte de Cavour combattit en toute occasion l'idée d'un clergé salarié. A son entrée aux affaires, il eut à s'expliquer sur ce sujet, et dans la séance du 15 janvier 1851, la première fois qu'il prit la parole comme ministre, il s'exprima ainsi : « Je soutiens qu'il vaut beaucoup mieux avoir un clergé propriétaire qu'un clergé salarié. Si je ne suis pas disposé à tolérer les usurpations du pouvoir ecclésiastique, je ne connais en revanche rien de plus pernicieux qu'un clergé absolument dépendant du pouvoir politique. » C'était aussi l'opinion de Tocqueville, dont les études sur l'Amérique du Nord et la situation de l'Église dans ce pays, méritent encore aujourd'hui toute l'attention des hommes d'État ; on y voit bien en effet comment la démocratie est contenue là-bas par le sentiment religieux, et combien celui-ci prend de vigueur, lorsque l'État laisse une indépendance absolue à toutes les confessions et à tous les cultes.

Mais revenons à notre point de départ, c'est-à-dire à l'opinion de ceux qui ne veulent reconnaître d'autre forme d'association religieuse que celle qui est libre, en dehors de la loi, et privée du droit de posséder; il me semble avoir démontré à quel point ils se trompent, et avoir d'avance réfuté leurs arguments habituels. Il y en a deux principaux[1] : l'un qu'en accordant aux fidèles d'accu-

[1] Voyez Ernest Allard, *l'Etat et l'Eglise, leur passé, leur existence et leur avenir en Belgique*. Bruxelles, 1872, p. 115-122.

muler des richesses sur un être de raison, on protège un culte particulier et l'on sort du droit commun; l'autre que l'État, lorsqu'il reconnaît la personnalité civile à une association religieuse, engage l'avenir, c'est-à-dire l'inconnu. De ce qui a été dit plus haut, il résulte, selon moi, que bien loin que la constitution des personnes morales religieuses soit une dérogation au droit commun, elle en est le déploiement naturel dans toutes les branches de la chose publique. Et quant à se lier pour un avenir inconnu, ce pourrait être vrai si l'État n'y mettait des conditions, n'exerçait un contrôle, et enfin regardait l'institution comme chose indépendante et irréformable, ce que nous n'admettons, ni pour l'institution religieuse, ni pour aucune autre. Au fond, notre théorie est celle-ci : l'État ne crée pas, mais reconnaît l'être juridique ; ainsi il ne peut, en thèse générale et d'une manière absolue, le prohiber.

Mais l'État ayant pour principale mission de reconnaître, de déterminer et de protéger les droits de chacun, il s'ensuit que pour les associations en général et les associations religieuses en particulier, il définit les conditions et les limites de celles qui veulent s'établir; une fois créées, il a le droit de veiller à ce qu'aucune ne sorte de la sphère d'action qui lui est propre et n'empiète sur celle d'autrui. Aucune institution de droit public ne peut échapper à ce contrôle supérieur.

Mais ceci posé, M. Bonghi me paraît être complètement dans le vrai, et d'accord en tout avec les déductions qui précèdent, lorsqu'il dit : « Il ne suffit pas vraiment de déclarer l'égalité juridique des cultes, si l'on veut créer une situation qui contente les esprits, mette la paix dans l'État et permette aux différentes confessions de compter sûrement sur le fruit de leur labeur. Il faut que les lois civiles permettent à ces cultes d'exister, non d'une manière précaire et au jour le jour, mais durablement, sans aide ni subvention de l'État à un seul culte, encore moins à tous les cultes; il faut que chacun d'eux puisse se déployer dans les formes diverses propres à sa nature. Si les lois civiles ne suffisent pas pour atteindre ce résultat, il faut les corriger, parce qu'à une association religieuse

légitime (et elle est supposée telle, dès qu'il lui a été permis de naître), on ne peut refuser la faculté de se constituer, selon son caractère propre et d'une manière durable, comme le désire tout organisme actif, qui a ou croit avoir pour fin constante le salut des âmes [1]. »

Ce point bien établi, et il est la base du système entier de législation qui convient selon nous à notre époque, s'écartant aussi bien de l'union juridique de l'État avec l'Église, que de l'association religieuse laissée en dehors de la loi, une question des plus graves se présente immédiatement. L'État peut-il reconnaître la qualité de personne juridique, dans le sens propre et véritable, à une association qui s'étend au delà de sa juridiction territoriale, ou plutôt, qui n'a de limite ni dans le temps, ni dans l'espace. Il me semble que la réponse est facile et ne peut être que négative. Dès que l'État a le droit de reconnaître, de contrôler, et en certains cas, de supprimer la personne juridique, celle-ci doit être nationale et ne se comprend pas hors des limites du territoire. D'où il suit que l'Église catholique ou universelle peut subsister vis-à-vis de l'État comme association, mais que la qualité de personne juridique ne peut être reconnue qu'aux associations partielles, comme les paroisses, les diocèses, les fondations, les corporations.

Reconnaître l'Église catholique, comme quelques-uns y seraient peut-être disposés, parce qu'elle est aussi Église nationale, me paraît une subtilité, et l'Église elle-même n'ambitionnera jamais cette situation. Nous avons dit que le droit de posséder appartient à la personne juridique et qu'il est un des moyens naturels et essentiels à son but; d'où il suit que l'État ne peut le reconnaître à l'Église catholique, mais seulement à une institution, à une fondation, à une corporation catholique déterminée. La propriété du temple lui-même, ouvert pourtant à la généralité des fidèles, et dans ce sens, chose commune à eux tous, appartient toujours à une association locale.

[1] Bonghi. *La Chiesa libera. Nuova Antologia*, décembre 1870.

Je sais bien que l'opinion contraire est soutenue par beaucoup de canonistes. D'après eux, l'Église, comme société universelle, peut acquérir et posséder, et même, elle seule le peut. L'usufruit, ou comme on l'appelle aussi, la propriété utile, appartiendra bien, disent-ils, à la corporation, à la paroisse, au diocèse; mais c'est dans l'Église universelle qu'il faut chercher, comme expression suprême et définitive, le maître du domaine. D'où la conséquence que la communauté particulière venant à défaillir, ses biens font retour au reste de l'Église, laquelle conserve toujours le droit de changer, selon ses convenances, l'usage primitif d'un bien et de faire servir au profit général ce qui avait été jusque là réservé à quelques-uns. Cette opinion est très naturelle chez celui qui regarde l'Église comme une société supérieure ou parallèle à l'État, comme une autorité indépendante de l'État et n'ayant pas besoin, par conséquent, d'être reconnue par lui pour acquérir et posséder, en un mot réunir en elle tous les attributs de la personnalité juridique. Cependant, comme le dit M. Pertile[1], d'autres bons catholiques enseignent que le domaine réside dans les Églises particulières à l'usage desquelles les biens sont destinés, sauf toutefois la solidarité entre tous les membres de la communauté, en cas de besoins exceptionnels. Nous n'entendons pas nier que, sous certaines conditions nécessaires, la propriété puisse être aussi transférée d'une personne juridique à une autre, et que la destination primitive venant à cesser, on ne puisse en chercher une nouvelle. Seulement, dans notre façon de concevoir la séparation de l'État et de l'Église, la faculté de posséder, avec les conséquences qui en dérivent, ne peut être reconnue par l'État qu'à des personnes spéciales, et circonscrites quant à leur compétence; l'Église universelle, au contraire, sera une association ordinaire, et cela lui suffira pour subsister en vertu du droit public et pour entrer en rapport avec l'État[2]. Celui-ci pourtant conserve toujours un

[1] Pertile, *Giurisprudenza ecclesiastica*, Padova, 1861.

[2] M. Piola, dans son livre *Della libertà della Chiesa*, place l'Église au nombre des institutions de droit public, et il en conclut aux droits de l'État en matière de police ecclésiastique. J'aurai l'occasion, au chap. IV, de parler de ce livre, et d'examiner les opinions qui y sont exprimées.

contrôle supérieur, même sur les associations ordinaires, pour les empêcher de s'écarter de la loi, ou les y ramener, contrôle qu'on ne peut lui dénier, parce qu'il est conforme à son essence et à sa fin.

Si l'on examine maintenant les diverses formes de personnalités juridiques que peut prendre l'association religieuse, il faut entrer plus avant dans le sujet, et décrire les conditions auxquelles l'État leur permettra de naître, la sphère d'activité qui leur sera tracée par lui, le degré d'influence qu'il se réservera sur elles, enfin les moyens de suppression dont il sera armé au besoin vis-à-vis de certaines d'entre elles, et l'emploi à donner en ce cas à leurs biens.

J'ai dit que la première et la plus simple espèce de personne collective et juridique est la société proprement dite. Elle a spécialement en vue l'industrie, le commerce, et quelquefois simplement le plaisir. Mais elle peut aussi bien se former dans une pensée religieuse. En cas de dissolution, le partage de l'avoir commun entre les associés, soit en parts égales, soit en raison des mises sociales, est son trait caractéristique ; inutile de nous arrêter sur ce point. Cependant on a vu se former en Belgique des sociétés, soi-disant industrielles, qui étaient au fond de vraies corporations monastiques. Elles se confondent alors avec celles dont nous allons nous occuper et qui constituent la partie la plus controversée de la matière.

Les corporations monastiques naquirent dès les premiers siècles de l'Église chrétienne, se développèrent sous des formes multiples et variées, selon les pays où pénétrait le Christianisme et les conditions diverses de civilisation ; elles eurent leur période de plus grande efflorescence, accumulèrent parfois des trésors de science ou de vertu, et furent alors un moyen puissant de progrès. Après s'être accrues en nombre et en puissance, elles allèrent dégénérant de leur esprit primitif, et se corrompirent au point de susciter contre elles la plus extrême répulsion. Elles avaient fait vœu de pauvreté, d'humilité, d'obéissance, et elles avaient accaparé tant de richesses, elles s'étaient emparées de tant de privi-

léges, qu'une décadence rapide succéda à leur splendeur première, et après avoir été l'asile des hommes les plus éminents par l'étude et la sainteté, elles finirent souvent par donner l'exemple honteux d'une vie oisive et inutile. La Papauté elle-même s'en inquiéta et chercha à les réformer. Dans les pays qui jouissent aujourd'hui d'un gouvernement libre, elles ont été contenues, restreintes et même supprimées. Et c'est dans ceux où elles ont eu une puissance et une domination exorbitantes, que l'État s'est montré le plus leur ennemi ; il ne s'est pas contenté de leur enlever la personnalité juridique, il a expulsé les moines, parfois même avec violence, et confisqué leurs biens.

Faut-il donc interdire les corporations monastiques, et faire ainsi exception à la règle établie plus haut, qui admet la personnification civile dans un but religieux ? L'interdiction ne se justifie pas, par cela seul que des hommes se réunissent et mettent leurs biens en commun, pour vivre, prier et pratiquer ensemble la charité. Nous avons vu plus haut qu'il y faut d'autres raisons. On allègue donc (et cela a été répété naguères dans les discussions de l'Assemblée de Genève) que les corporations monastiques, dans leur essence, sont en opposition avec le droit civil : premièrement, à raison de la perpétuité des vœux prononcés, même par des mineurs, sans le consentement de leurs parents ou de leurs tuteurs ; secondement, par la renonciation à des successions à venir et à d'autres droits, ce qui est formellement défendu par le Code ; troisièmement, par la soumission à une discipline particulière, selon des statuts et sous des juges spéciaux, sans recours à l'autorité civile. C'est une violation flagrante et continue des lois en général. Car devant la loi, toute personne est chose vivante, maîtresse d'elle-même et responsable de ses actes ; la règle monastique, au contraire, en fait une chose morte, sous le contrôle et à la discrétion d'un supérieur [1].

Aussi bien pour les couvents d'hommes que pour ceux de femmes, il y a à distinguer deux choses que l'on confond trop

[1] *Discussions du Grand Conseil de Genève*, octobre 1871.

souvent : l'union de plusieurs personnes, mettant leur vie et leurs biens en commun pour une fin religieuse ; et les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance prononcés par le religieux ou la nonne. Ces vœux n'ont aucune valeur vis-à-vis de l'État, nous l'avons déjà dit : leur efficacité est nulle, en dehors de celle que leur donnent le libre consentement de ceux qui en ont fait profession, et l'idée morale qu'ils y attachent. Mais la communauté de vie et de biens peut revêtir le caractère d'une obligation et d'un contrat juridiques. Or, refouler d'une manière absolue ce penchant de l'âme humaine me semble une trop forte atteinte à la liberté individuelle. On le voit se produire chez presque tous les peuples et dans toutes les religions ; les causes en sont nombreuses et variées, depuis l'exubérance de vie et l'ardeur mystique, qui ne trouvent de repos que dans la contemplation de l'infini, jusqu'à l'état d'abattement des âmes fuyant la compagnie des autres hommes et aspirant à la solitude. A la femme surtout, qui sent et qui aime avec plus de délicatesse, à qui les agitations de la vie mondaine apportent peine et lassitude, à la femme, le couvent peut sembler être, en effet, l'unique port de refuge et de salut, et le lui refuser au nom de principes abstraits me paraît excessif. Si l'on y regarde de près, on reconnaîtra que les objections indiquées plus haut n'ont qu'une valeur relative ; pourvu toutefois que l'État pose à la validité de l'engagement les conditions nécessaires, la majorité d'âge, le consentement des parents, etc., qu'il les coordonne avec les lois générales et les institutions, et se réserve le droit de pénétrer par ses agents dans l'intérieur des cloîtres, pour s'assurer qu'il ne s'y passe rien d'illégal. Dans ces conditions, l'État modère et gouverne les tendances diverses qui se manifestent au sein de la société, et il n'en supprime aucune, même quand elles semblent, à première vue, se contredire ; de leurs contrastes il fait sortir l'harmonie, et de leur ensemble, le bien général.

Mais si les corporations monastiques ne peuvent être interdites en principe, ne pourraient-elles l'être par des motifs d'opportunité et de convenance sociale, comme constituant une manière de vivre

contraire à l'esprit de l'époque, et qu'aucune condition ne suffirait à rendre inoffensive? Même alors, et en admettant la valeur de ces raisons, il resterait à voir si l'État aurait les moyens d'empêcher radicalement les couvents de naître. L'expérience en a jusqu'à présent démontré l'inanité, et en même temps l'impuissance de la loi à détruire ce que le progrès du temps a laissé debout dans l'esprit et dans le cœur des citoyens.

En effet, si l'on admet l'association libre, mais non reconnue par la loi, comme chez nous, où est la différence entre ce système et le couvent quant aux inconvénients? Il n'y en a pas, si ce n'est dans la qualité de personne morale refusée à l'association libre, qui ne peut acquérir, posséder, ester en justice, etc. Or, cette interdiction irrite les hommes attirés vers ce genre de vie ; elle les oblige, comme nous l'avons déjà dit, à user de manœuvres frauduleuses et de voies détournées, elle leur donne en quelque sorte l'attitude d'associations hostiles à l'État ; mais elle laisse subsister la plupart des conséquences redoutées de la vie monastique, puisque, en faisant reposer la propriété sur la tête de chacun des membres de l'association ou sur celle d'un prête-nom, investi de leur confiance, le même but est atteint. Aussi, partout où l'État a voulu d'une manière absolue interdire les corporations religieuses, elles ont pullulé de plus belle sous une autre forme ; il a dû en prendre son parti, bon gré malgré, et reconnaître son impuissance. M. Laurent, lui-même, est obligé d'avouer que la personnification légale donne à l'État un droit d'immixtion et un moyen de réprimer les abus, qui lui sont enlevés par la personnification frauduleuse, absolument dépourvue de garanties [1]. L'enquête faite en Angleterre aboutit au même résultat [2]; les témoignages unanimes entendus par le comité, s'accordent à voir une atteinte à la liberté dans la privation imposée aux catholiques d'un droit départi à tous les autres citoyens, mais ils déclarent qu'en fait, et malgré toutes les prohibitions, les corporations monastiques existent, et que leur mode de posséder,

[1] Laurent, *l'Eglise et l'Etat depuis la Révolution*, 1 vol., Paris, 1862, p. 303.

[2] *Report of the select Commitee on the conventual and monastic institutions*, du 25 juillet 1870.

non reconnu et sans garanties légales, ne semble par leur avoir nui, ni les avoir arrêtées dans leur développement, l'obligation morale suppléant au lien juridique. Aussi plus tard, en 1874, M. Newdegate terminait par ces mots une motion, faite par lui à la Chambre des communes : « Je demande que le gouvernement use de la faculté qu'il possède, et dont il ne s'est pas prévalu jusqu'à présent, de soumettre les membres des ordres monastiques de l'Église romaine à une inscription dans les registres publics. » Et le ministre s'opposait à cette proposition, non pas au fond, mais parce que, selon lui, cette inscription et la reconnaissance légale qui en serait la conséquence, deviendraient un obstacle à la libre formation de ces ordres monastiques [1].

Nous avons dit que, d'après l'expérience faite jusqu'à présent, la suppression de la personnalité civile, loin de diminuer le nombre des corporations religieuses, semble en avoir aidé l'accroissement. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les statistiques récentes citées dans les Parlements de France, de Belgique, de Prusse et d'Angleterre. Il est à craindre que la même chose ne se produise aussi en Italie. Au contraire, dans les pays comme l'Autriche et la Bavière, où le principe de la corporation monastique est admis sous l'autorisation du pouvoir civil, le nombre des congrégations n'a pas augmenté ou bien n'a augmenté que de très peu. De plus, l'État, dans ces pays, connaît la discipline, les membres et les supérieurs de ces associations incorporées; il surveille leurs agissements; l'association libre, au contraire, échappe à sa vigilance et use de fraude le plus souvent pour dissimuler ses biens et ses actes [2].

Au point de vue historique, si l'on pense aux abus immenses dont les corporations religieuses donnèrent le spectacle pendant des siècles, et à la tyrannie dont elles furent les instruments ou les victimes, on comprend aisément le mouvement suscité dans le monde pour leur abolition. On s'aperçoit bien vite aussi qu'elles ont en

[1] Hansard, *Discussions de la Chambre des communes*, juin 1874.
[2] Voir Mamiani, *Teorica della Religione e dello Stato*, p. 243 et suiv. — R. Bonghi. *Le associazioni religiose e lo Stato*, Nella nuova antologia, vol. XIX, 1er fasc., janvier 1872. — R. de Zerbi, *La politica ecclesiastica Italiana*, dans les Scritti Politici. Naples, 1872.

elles quelque chose de différent, sinon de contraire à l'esprit moderne. Mais aussi longtemps que ce sentiment n'a pas pénétré dans tous les esprits, que cette forme d'association religieuse paraît à quelques-uns la seule capable de leur donner le contentement dans cette vie et l'espérance d'atteindre le salut dans l'autre, il semble que l'État, au lieu de la supprimer, pourrait la régler d'une manière exceptionnelle, c'est-à-dire déterminer les conditions nécessaires à sa création, ne reconnaître de ses statuts que ce qui n'est pas en opposition avec les lois générales, poser des règles et des limites à son droit de posséder des biens et d'en jouir. Enfin la sanction législative étant exigée pour constituer les corporations, l'État conserve toujours la faculté de la retirer à celles qui seraient reconnues nuisibles.

On peut enfin supposer des conflits tout à fait spéciaux, et des circonstances telles que l'État, jugeant impartialement, voie dans le maintien de ces corporations une menace ou un danger imminent pour la sécurité publique. Si, dans un temps et dans un lieu donnés, ce mal ne peut vraiment être évité par aucun autre moyen, l'État usera du droit de suppression ; car le respect de la liberté individuelle, dont le couvent est une des nombreuses manifestations, doit céder devant l'intérêt suprême du salut public. Mais alors, sous peine de manquer le but, il faudra aussi prendre des mesures pour empêcher les corporations monastiques de revivre sous la forme d'associations plus ou moins secrètes, avec tous les inconvénients primitifs, mais sans contrôle et sans frein. Nous aurons plus loin l'occasion d'en parler.

Nous abordons maintenant ce qu'on appelle les fondations. Les biens donnés à l'Église par les fidèles eurent, de temps immémorial, trois destinations différentes : les besoins du clergé, ceux du culte et de la conservation des temples, ceux de l'enseignement et de la bienfaisance. Dans l'origine, la foi des donateurs étant extrêmement vive, elles ne se distinguaient pas l'une de l'autre. Plus tard, elles se spécialisèrent et en vinrent à former trois espèces correspondantes de fondations : les bénéfices, les fabriques, et les œuvres ecclésiastiques de bienfaisance et d'éducation. Il vaut la

peine de s'arrêter à chacune d'elles et de rechercher ses rapports avec le principe de la séparation de l'Église et de l'État, et avec les lois destinées à le réaliser en pratique.

Dans ses origines, le bénéfice procède manifestement du système féodal, et il a avec les autres formes de ce système, d'étroites analogies. La propriété y est l'apanage d'une fondation; elle s'appelle fief ou bénéfice[1], elle est unie et corrélative à un service militaire, judiciaire, ou ecclésiastique. Mais la propriété ecclésiastique, sous forme de bénéfice, se répandit au point de l'absorber presque tout entière, et elle se maintint de la sorte, même après que les autres formes féodales eurent disparu. Dans l'origine, le bénéfice comprenait deux éléments : l'un civil, qui reconnaissait la propriété des biens et y attachait des privilèges ; l'autre ecclésiastique, qui lui attribuait une fonction et une juridiction spirituelle, soit comme cause, soit comme conséquence du fonds qui en était l'apanage[2]. De là les contestations entre les princes et le clergé, ainsi que les transactions sur cette matière, l'une de celles dont il est le plus souvent question dans les concordats.

Une condition du bénéfice est l'existence d'un maître, le fondateur ou son descendant, à qui appartient la nomination ou la présentation du titulaire, sauf l'investiture par l'autorité ecclésiastique, toujours nécessaire ; il est à noter d'ailleurs que beaucoup de ces patronats appartenaient déjà, dès l'origine, au clergé, et que la plupart lui revinrent encore, dans la suite, par la cessation du patronat laïque ; c'est ce qui fait qu'aujourd'hui cet élément laïque est devenu très rare, surtout dans certaines contrées.

Le bénéfice peut-il, doit-il être supprimé ? Cette forme de propriété est-elle en harmonie avec les institutions actuelles? A la vérité, elle a disparu en France, en Belgique, en Espagne, au Por-

[1] Van Espen dit : « Beneficia et feudum promiscue usurpantur in libris feudorum. » Et Sclopis définit le fief : bénéfice d'une chose immobilière donnée à quelqu'un à charge de foi et hommage, Sclopia. *Storia della Legisl. Italiana*, chap. II.

[2] Il y a deux définitions du bénéfice. Les canonistes l'appellent « jus perpetuum percipiendorum fructuum quorumcumque ex bonis ecclesiasticis seu Deo dicatis, propter officium spirituale. » Et les théologiens : « Jus perpetuum ministrandi in Ecclesia, habens jus percipiendi fructus annexum. » Ces deux définitions ne sont que deux aspects différents d'une même idée, et comme le dit Van Espen : « Utraque definitio coincidit. » Van Espen, *Jur. Eccles. Univ.* Pars secunda. Sec. III, I. I.

tugal, mais elle subsiste encore dans les pays catholiques d'Allemagne, dans l'Empire austro-hongrois, en Suisse et en Italie. On ne peut disconvenir, nous l'avons dit, qu'elle tire son origine de la féodalité ; elle est même un des rares vestiges qui en aient surnagé dans le grand naufrage de ce régime. Ainsi, ni de ses origines ni de ce qu'on la retrouve encore en certains pays, on ne peut conclure à la convenance de la conserver dans l'organisation normale que nous essayons d'esquisser.

Il faut donc l'examiner en elle-même. Le bénéfice est une propriété vouée pour toujours à une fin déterminée et constitue ainsi un être moral : une personne investie d'une certaine fonction religieuse, évêque, curé, chanoine, ou même un simple prêtre, en a l'administration et la jouissance. Les Anglais, nous l'avons vu, appelleraient le bénéfice une corporation individuelle, parce qu'il réside sur la tête d'un seul. Si je ne me trompe, une secte moderne, celle des Saint-Simoniens, voulait précisément faire reposer sur une fonction sociale le droit de propriété immobilière, avec usage viager au titulaire. Mais cette idée ne pouvait tenir devant le principe économique qui fait du travail la source et le facteur essentiel de toute richesse. Laissons de côté la question spéciale de la propriété foncière, et tenons-nous en à la propriété mobilière, qui peut, aussi bien que l'autre, constituer l'apanage du bénéfice ; supposons en outre la dotation des personnes morales ecclésiastiques, admise par la loi, — et nous avons démontré qu'elle était à propos et conforme à la justice, — une grave objection subsiste toujours, qui est l'absence absolue de liens entre le fonctionnaire possesseur du bénéfice et la communion de ceux au profit de qui le bénéfice a été institué. Cet isolement détruit en germe toute réforme possible, et c'est un autre mal.

Toute institution où existe l'élément électif peut se transformer, grâce au changement de circonstances et de temps. Mais le titulaire d'un bénéfice se regarde comme un simple dépositaire jouissant du revenu, avec charge de le transmettre à son successeur comme il l'a reçu. Il peut ainsi arriver que, dans une paroisse constituée comme elle est aujourd'hui, tous les habitants changent de

religion et deviennent protestants tandis que le bénéfice paroissial reste dans son entier aux mains du prêtre catholique. Un pareil état de choses évidemment est en dehors de toute raison. L'absurde y saute aux yeux : le bénéfice est séparé du soin des âmes, et les avantages temporels sont maintenus à un prêtre qui ne rend plus aucun service spirituel. Lorsque l'État était le protecteur et le vengeur de la foi, que le doute et l'incroyance étaient des délits prévus par les lois pénales, le bénéfice se comprenait parfaitement. Cependant le bénéficiaire n'étant plus élu par le peuple, tout lien était rompu entre eux : il en était sorti un grand dommage et un germe de corruption [1]. Mais lorsque le principe de la séparation juridique de l'État et de l'Église se réalise, il n'est plus rationnel, selon moi, ni conforme aux conditions de la civilisation moderne, que la propriété de l'association et de la corporation religieuse prenne la forme du bénéfice. Nous verrons, dans le prochain chapitre, de quels tempéraments et de quelles précautions on peut user, dans l'intérêt des droits acquis, pour le transformer en pratique. Nous nous occupons maintenant de la mise en œuvre de notre principe, et nous n'hésitons pas à proclamer l'abolition du bénéfice, et son remplacement par un être moral, évêché, paroisse ou autre, avec ses formes et son administration particulières.

Si l'on veut déterminer ces institutions, on trouve, comme tout à fait conforme au caractère de nos temps et d'un régime libre, la Fabrique d'Église, collège électif, possédant et administrant dans une certaine localité les biens nécessaires à l'entretien de l'église et des bâtiments destinés au culte, et parfois aussi aux frais des cérémonies sacrées. La Fabrique est d'origine très ancienne, bien que, selon les prescriptions canoniques primitives, les revenus des églises pussent en partie être consacrés à l'entretien des édifices du culte. Mais, c'est une erreur de la confondre avec la paroisse, comme quelques-uns le font, et de croire que, sous des noms différents, elles sont une seule et même chose [2]. Cela supposerait le

[1] Voyez Rosmini, *Le cinque piaghe della Chiesa.*

[2] *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, par l'archevêque de Paris, 1845.

curé à la solde du gouvernement, et la Fabrique embrassant tous les biens de la paroisse. Il ne convient pas non plus de faire de la Fabrique la chose de la Commune, quoique l'ingérence communale puisse paraître naturelle partout où la foi est une et la même chez tous les habitants. Mais, dans notre conception, la Commune a une mission tout autre que la Paroisse : la première est un être moral qui pourvoit à certaines fins administratives et locales; l'autre répond à un but spirituel; leurs moyens d'action diffèrent complètement.

On peut concevoir qu'une association unique administre tous les biens temporels d'une paroisse, et, à l'aide du revenu qu'elle en tire, pourvoie à l'entretien des édifices religieux et du culte, à la dotation du curé et de ses coadjuteurs, enfin aux œuvres de charité. Ce serait une institution complexe, mais locale, et ce système prévaut généralement en Amérique. L'idée fondamentale du projet de loi proposé en 1865, par une commission du Parlement italien, n'était pas autre[1]. L'universalité des catholiques, domiciliés depuis six mois dans le diocèse ou dans la paroisse, nommait une congrégation diocésaine ou paroissiale, qui en représentait les biens et pourvoyait aux dépenses du culte avec leurs revenus ; idée juste en soi, mais qui, pour nous, a le tort de transformer trop rapidement l'ordre de choses actuellement en vigueur. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet dans tous ses développements. La fabrique existe comme personne morale, avec une fin propre et déterminée, dans presque tous les pays catholiques ; elle n'a rien d'irrationnel dans sa constitution ; les gouvernements l'ont beaucoup favorisée, comme élément de participation laïque dans l'administration d'une partie des biens de l'Église ; parfois même ses attributions se sont étendues à tout le patrimoine temporel de la paroisse. Ces notions suffisent à notre plan ; si l'on est curieux d'examiner de plus près la question des fabriques d'Église, il faut lire le décret impérial français du 30 décembre 1809, aujourd'hui encore base de la législation sur la matière en

[1] Voyez *Atti della camera dei deputati*, N. 159 C.

France, les discussions de 1864 et 1865 en Belgique, et les modifications apportées en ce pays au décret de 1809, qui y était encore en vigueur.

Une autre espèce d'association, qui eut en certains pays et a gardé la personnalité juridique, et peut ainsi acquérir et posséder, c'est la Congrégation ou Confrérie, destinée à certaines œuvres spéciales de culte et de miséricorde. Il semble en avoir existé des exemples, même chez les Romains, dans les *Collegia sodalium*. L'annaliste Baronius la trouve régulièrement constituée en 313, d'autres en fixent l'apparition dans la seconde moitié du VIIe siècle, après le concile de Nantes. Toujours est-il qu'elles se développèrent merveilleusement au XIIe siècle. Dans quelques localités, comme à Venise, elles prirent le nom d'Écoles. Aujourd'hui encore, elles sont fort nombreuses dans les villes et les bourgs; on en rencontre même dans les campagnes et au sommet des montagnes les plus reculées [1].

Il y a, en outre, un très grand nombre de fondations et d'œuvres pies ayant un caractère essentiellement religieux, à raison de ceux qu'elles assistent ou de ceux qui en administrent les biens. Le Christianisme mit en œuvre de merveilleuses ressources dans la recherche de toutes les misères de ce monde, et des remèdes à y apporter. De là, ces maisons d'asile, ces hôpitaux, ces monts-de-piété, si nombreux. Notons enfin les séminaires et les autres établissements consacrés à l'éducation et à l'instruction de ceux qui se destinent au sacerdoce. Selon nous, et en thèse générale, aucune de ces institutions ne pourra jamais être interdite par l'autorité civile; un libre cours sera laissé à toute manifestation spontanée du sentiment religieux; même en y mettant des limites, l'État en garantira et en assurera la réalisation, sous la protection des lois générales.

Il est temps de déterminer ces limites et de dire quelles lois il appartient à l'État d'établir. Et avant tout si, contre l'opinion qui

[1] Ces confréries prirent toutes les formes. Parmi les plus singulières, il faut compter au moyen âge les compagnies purement ascétiques de pénitents, astreints à se donner la discipline. On les appelait les Flagellants. Nous n'avons pas à en parler ici.

ne voit dans les fidèles qu'une association libre, j'ai soutenu leur droit de se former en corporations et de constituer des fondations perpétuelles, je n'admets pas davantage, qu'après avoir refusé la personnalité collective à l'association religieuse, on la déclare indépendante de toute loi. C'est aller trop loin; il n'y a pas, en effet, de liberté sans règle ni frein, et si l'État détermine les droits et les devoirs du citoyen agissant isolément, il doit les déterminer aussi quand le citoyen agit en société avec d'autres. Une loi sur les associations religieuses ou civiles peut et doit donc exister, et le gouvernement a le droit de connaître exactement leur but, les membres qui les composent, les statuts qui les régissent, les lieux et les époques de leurs réunions. Il doit pouvoir intervenir par ses délégués dans les réunions publiques, et les dissoudre si elles devenaient un péril pour la sécurité publique.

Quant aux corporations et aux personnes morales, il y a deux systèmes. L'autorisation spéciale pour chaque cas particulier, comme cela se fait aujourd'hui en Italie pour les sociétés commerciales, agricoles ou de crédit, après examen et approbation de leurs statuts. Cela se passe aussi de cette manière dans quelques États d'Allemagne pour les congrégations monastiques; chacune d'elles a besoin, pour s'établir, d'un acte spécial du pouvoir législatif. Mais je préfère, comme plus sage et mieux en rapport avec le caractère d'un peuple libre, le système, pratiqué en Angleterre et aux États-Unis d'Amérique, où les conditions et les garanties sous lesquelles une personne juridique religieuse ou civile peut être créée, sont déterminées par une loi générale [1]. Quels seront donc les caractères principaux de cette loi en ce qui regarde l'association religieuse?

Le minimum du nombre d'individus qu'il faudra réunir pour

[1] Le congrès fédéral n'est pas compétent en cette matière, qui relève du Parlement de chaque État, et la loi peut être différente dans chacun d'eux ; mais il y a en général une grande similitude. Pour s'en faire une idée bien précise, consulter l'acte du 5 mai 1870 de la République de Colombie : *An act to provide for the creation of corporations* in *the districts of Columbia by general law*. Le titre premier traite des établissements d'instruction ; le titre second, des associations religieuses ; le troisième, de celles de bienfaisance et d'éducation ; le quatrième, des sociétés agricoles, métallurgiques et de travaux mécaniques ; le cinquième, de celles qui ont pour but de fonder et de maintenir les cimetières ; le sixième, des sociétés commerciales ; le septième, des compagnies de chemins de fer.

fonder la personne morale sera fixé par la loi. Si même les biens viennent d'un seul membre, l'administration en sera collective et à l'élection. Ce renouvellement périodique est une condition essentielle ; il introduit un élément de progrès dans la corporation, ainsi que nous le verrons plus tard.

En outre, les statnts destinés à régir la communauté seront votés par ceux qui la composent ; des délibérations notifiées, publiées et régulièrement enregistrées, pourront toujours les modifier. Il va de soi qu'ils n'ont de valeur que s'ils respectent les lois générales de l'État. Pour se faire une idée claire et précise de ces statuts et de l'organisation qui en découle, il faut consulter les lois relatives à l'Église épiscopale aux États-Unis, et mieux encore au Canada et à la Nouvelle-Zélande. Elles forment une constitution complète, avec des règles pour les synodes diocésains, provinciaux et généraux, tout un système imprégné du principe représentatif, embrassant, non seulement les clercs, mais les laïques. On y verra comment sont élus les curés et les évêques, comment s'administre le temporel du culte, et l'on se fera une idée des cours diocésaines et d'appel, ainsi que de leurs attributions et de leur compétence [1]. C'est un exemple d'Église fortement organisée, qui vit et se meut tout à fait séparée de l'État.

La loi ordonne encore à la personne morale de se renfermer dans l'objet qu'elle a en vue et de se conformer à ses statuts ; hors de là, elle n'a plus de raison d'être.

La loi soumet les établissements religieux de bienfaisance, d'instruction ou d'éducation, aux mêmes règles que ceux du même genre sans caractère religieux.

L'autorité gouvernementale doit en tout temps y avoir libre accès, afin que la corporation ne puisse jamais soustraire ses actes et les relations de ses membres entre eux au contrôle qui appartient à l'État dans l'intérêt de la société civile en général [2].

[1] W. Sherlock, *Church organisation. The constitution of the Church in the United States of America, in Canada and in New Zealand*. Dublin, 1870.

[2] *The Corporations are subject to the power and discipline of visitations.* — Act for the incorporation of religious societies in New-York. Voir Kent, *Commentaries of American law*, vol. II, sect. 33.

La loi détermine encore la forme dans laquelle la personne morale possédera. Et ici se pose une question des plus graves, celle de la mainmorte. Il serait inutile de répéter ce qui a été dit tant de fois à ce propos et souvent d'une manière fort exagérée. Si le lecteur veut connaître mon opinion à ce snjet, il pourra consulter mon livre sur l'Economie politique [1]. Je me borne à dire ici que les corporations religieuses, inhabiles à faire fructifier la terre, ne doivent pas la posséder, sauf ce qui est nécessaire à leurs fins, comme l'église, le presbytère, les édifices hospitaliers ou scolaires, avec les jardins qui en dépendent. La richesse industrielle ou commerciale, soumise aux incertitudes et aux hasards, n'est pas non plus leur affaire. Sans doute bien des valeurs mobilières sont très sûres ct en quelque sorte perpétuelles, celles-là conviennent parfaitement aux institutions dont il s'agit. Telles sont les créances hypothécaires, et mieux cncore les obligations de crédit foncier, joignant à l'hypothèque la garantie d'un établissement de crédit, les titres de rente sur l'État et autres. Un gouvernement trouvera toujours très avantageux dc voir les titrcs de sa dette en mains d'institutions publiques, qui n'en font ni trafic ni spéculation ; il est donc naturel qu'il favorise de tout son pouvoir ce genre de placement. Mais, dans des conditions normales, l'imposer à l'exclusion de tous autres, c'est excéder, semble-t-il les bornes de la justice et de l'équité.

La loi, enfin, limitera la faculté d'acquérir des institutions ecclésiastiques à la mesure de leurs besoins et du but qu'elles se proposent. Ainsi, la paroisse a charge d'âmes dans un certain territoire, le séminaire doit entretenir un nombre d'élèves donné : qu'on leur accorde largement toutes les ressources nécessaires à leur mission ; mais il y a un terme au delà duquel le but serait dépassé, où la richesse, devenue inutile au bien des administrés, servirait uniquement au luxe et à la splendeur des administrateurs. L'Amérique nous offre de nombreux exemples de ces limitations, soit dans la naturc des biens, soit dans leurs quotités. En

[1] *Dell' Economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto.* Florence, 1869.



Colombie, la loi défend à toute corporation de posséder plus de trois acres de terre dans les villes, plus de cinquante dans les campagnes ; au Michigan, elle ne permet rien au delà du terrain nécessaire à l'église, à l'école, à l'hôpital ; enfin, dans la Caroline du Sud, le revenu foncier de chacune ne peut dépasser 6,000 dollars. L'État de New-York nous offre une série de lois limitatives, des biens des institutions religieuses. Celles de 1851 fixent à 15,000 dollars le revenu maximum de l'hospice du clergé épiscopal pour les veuves et les orphelins ; à 5,000 dollars, celui du pensionnat de demoiselles du Sacré-Cœur ; la loi de 1855 limite à 250,000 dollars le capital de l'Eglise presbytérienne ; celle de 1864, à 10,000 dollars le capital de la Société des Missions, et d'autres encore. Pour assurer la bonne exécution de ces dispositions législatives, on a pris des mesures spéciales, comme celle de 1863, qui oblige les associations catholiques à présenter, tous les trois ans, à la Cour suprême un inventaire de leurs biens, mobiliers et immobiliers. Si l'inventaire montre que l'avoir dépasse la limite légale, l'autorité administrative en est avertie [1]. Je n'entends pas juger ces mesures, je les mentionne comme affirmant l'autorité de l'État en ces matières.

Qui aura l'administration des biens qu'il sera permis aux associations religieuses de posséder ? C'est un point que j'ai déjà traité plus haut. L'Amérique nous donne en général pour règle de la remettre dans des mains laïques, la pensée du clergé étant censée s'élever à des fins plus hautes [2]. Je crois pourtant qu'il serait rationnel d'y faire concourir la communauté des fidèles tout entière, sans en excepter la hiérarchie ecclésiastique. Cela se rattache à la convenance déjà signalée par moi de supprimer le bénéfice dans sa forme actuelle. J'aurai l'occasion d'en reparler à propos des transitions et des tempéraments, par lesquels on passera de l'état présent à celui que nous poursuivons, comme plus en harmonie avec les nécessités de l'époque.

[1] Rüttimann, *Kirche und Staat in Nord-America.* Titre II, § 61 à 67.
L'acre correspond à 40 ares 46 centiares. Le dollar fait 5 fr. 42. Voyez sur les corporations Kent, déjà cité, *Commentaries of American law.* Sect. 33.

[2] *Le odierne questioni politico-ecclesiastiche e la Chiesa Americana, per W. Chauncy Langdon* S. T. D. Firenze, 1875.

Nous abordons maintenant une autre et importante question. La personnalité civile une fois acquise, l'État peut-il en dépouiller l'association religieuse ? Je le crois, et j'ai déjà indiqué comment, en Angleterre, une corporation ou une personne morale cesse d'exister. Je voudrais ajouter qu'il me paraît souhaitable, pour ne pas dire nécessaire, que dans l'acte législatif fait pour déterminer les conditions sous lesquelles peut naître une personne juridique religieuse, on introduise quelque clause qui en rende la réforme possible ; tels seraient, par exemple, le choix des chefs à l'élection, les assemblées périodiques, la faculté de modifier elle-même ses statuts, etc. Le maintien d'une fondation ou d'une corporation dans les termes où elle a été établie peut néanmoins devenir impossible ou nuisible [1]. J'estime alors que l'État a le droit de la réformer d'office, et même, au besoin, de la supprimer. Comment procéder dans ce cas ? La réponse se tire aisément de la maxime de jurisprudence : *Fundationes in piam causam non possunt commutari nisi in aliam æque piam.* Commentée par les canonistes, entre autres par le cardinal de Luca, cette maxime est en substance exactement celle que soutenait un des hommes les plus éminents du parti libéral en Angleterre, M. Stuart Mill [2]. Selon lui, les biens de la personne civile supprimée devront recevoir un emploi non seulement utile, et d'une utilité générale, mais encore de la nature et de l'espèce que le fondateur a eues originairement en vue. S'il s'agit d'un établissement ecclésiastique ou autre, supprimé par l'État, la dotation en sera appliquée à son but primitif, par exemple, à l'éducation du peuple, comprise non dans le sens restreint de l'instruction seulement, mais dans celui d'une discipline morale embrassant l'existence tout entière, et qui élève l'homme à la perfection la plus haute de sa nature spirituelle. « Si l'on s'empare

[1] On connaît les paroles de Turgot : « Supposons qu'au temps de l'Empire romain on ait fait un nombre énorme de fondations en l'honneur de Jupiter et de Vénus. Est-ce que ces fondations pourraient subsister aujourd'hui ? Il y a donc un moment où une fondation ne peut plus garder son premier caractère, autrement la terre n'appartiendrait plus aux vivants, mais aux morts. »

[2] Voyez *Torto e diritto dell'ingerenza dello Stato nelle corporazioni, e nelle proprietà della Chiesa.* Dissertation de John Stuart Mill, avec un discours de Charles Boncompagni et une préface de Ruggero Bonghi. Turin. 1864.

des biens de l'Église, conclut Stuart Mill, non pour le perfectionnement et la moralité du peuple, mais pour payer une portion quelconque de la dette publique, ou pour parer à un besoin d'argent momentané, l'on achète un avantage imperceptible au prix d'un intérêt de premier ordre ; bien plus, en foulant aux pieds la volonté des donateurs originaires, l'on a fait tout ce qu'il fallait pour pousser les esprits à la violation de la sainteté des dépôts. »

Il s'agit ici des conséquences éloignées de la suppression. Dans le présent, il y aura à tenir compte, en outre, des droits acquis par les membres de l'association supprimée, et de leurs prétentions légitimes. Aussi, les nations les plus civilisées, l'Angleterre entre autres, lors même qu'elles modifient la propriété ecclésiastique, comme cela a eu lieu en 1871 pour l'Église d'Irlande, en laissent la jouissance aux détenteurs actuels, dont elles attendent l'extinction pour accomplir la réforme. Partout, au contraire, où l'on procède par brusques secousses et sans réflexion, l'État non seulement ne tient pas compte de la volonté des fondateurs sur l'emploi à donner aux biens, mais il va, dans son imprudence, jusqu'à méconnaître les droits acquis. L'Italie ne s'est peut-être pas mise tout à fait à l'abri de ce reproche, dans ses lois de 1861 et 1867.

Je crois avoir démontré que la perpétuité est le vœu légitime de toute association religieuse, et que, loin d'y faire obstacle, la séparation de l'État et de l'Église la favorise. J'ai indiqué en même temps sous quelles conditions elle peut être accordée, comment et par quelles mesures une fondation peut être supprimée ou modifiée.

Une question des plus graves, la plus difficile peut-être de la matière, se présente ici. Les membres d'une corporation, ou simplement d'une association religieuse, ont comme tels des droits et des devoirs réciproques, naissant non pas des lois générales, mais des statuts particuliers qui les régissent, à titre de pacte contractuel. Or, la pratique de ces droits et de ces devoirs peut donner lieu à des conflits : conflits des simples membres entre eux, avec leurs supérieurs ou avec les autres citoyens, conflits de la corporation, comme personne morale, avec les particuliers et avec l'État.

De ces conflits, il faut distinguer deux sortes. Ceux qui naissent de rapports purement moraux et religieux et se développent en quelque sorte dans l'âme humaine ; d'après notre principe, l'État, incompétent en ces matières, ne peut ni édicter des lois, ni juger sur ces controverses, ni mettre le bras séculier au service des décisions rendues. C'est l'affaire du gouvernement intérieur de chaque Église, et l'origine des Cours ecclésiastiques. Elles n'ont pas de juridiction propre et véritable, et ne peuvent pas en avoir. Leurs sentences ne seront pas non plus regardées comme rendues par une autorité étrangère ; chacun de ces deux caractères impliquerait l'idée d'un pouvoir ecclésiastique égal à celui de l'État et indépendant. Si l'on regarde leur autorité comme arbitrale, la difficulté n'est que reculée, l'appel étant alors de droit, et le recours aux tribunaux en tous cas nécessaire pour exécuter la sentence. Ces idées sont exprimées dans les conclusions du comité judiciaire du Conseil privé d'Angleterre : « Les tribunaux (ecclésiastiques), ainsi constitués, dit-il, ne sont en aucune manière des cours de justice : ils ne tirent pas leur autorité de la Couronne, et ne trouvent pas en eux-mêmes pouvoir d'exécuter leurs sentences ; il faut, pour cela, qu'ils s'adressent aux cours ordinaires, comme sont obligés de le faire des arbitres, dont la juridiction repose uniquement sur le consentement des parties [1]. »

Il n'est pas dificile de découvrir, en y réfléchissant, une autre espèce de contestations qui ont leur source dans les effets juridiques et matériels, presque toujours attachés à un acte ou à un décret ecclésiastique. Il y a des droits personnels et réels à protéger, l'usage des temples, la possession des bénéfices et d'autres analogues. Si, par exemple, l'interdiction du ministère sacré a pour conséquence d'enlever à un prêtre son bénéfice, devant qui se présentera-t-il pour faire entendre sa défense ? Dans notre système, en effet, les recours au gouvernement par voie administrative, les appels comme d'abus, sont bannis de la législation. A qui donc recourir ? Et dans quelle forme jugera-t-on ? Quel tribunal

[1] Cité par Sherlock, *Church organisation*.

sera compétent ? Cette difficulté est facile à résoudre, selon nous, si l'on prend le droit commun pour point de départ, et comme l'État est le protecteur suprême de tous les droits, le tribunal compétent sera celui auquel s'adresserait tout autre citoyen. Cette disposition se retrouve dans l'article 17 de la loi italienne des garanties, déjà citée. D'après quelles règles jugera ce tribunal, si, comme nous l'avons vu, il ne s'agit pas de contestations naissant des lois générales et du code ? La solution rationnelle, c'est de juger comme on ferait de toute autre obligation résultant d'un contrat : le tribunal prendra pour guide les statuts de l'association ou de la corporation ; il recherchera si les droits et les devoirs à en provenir pour les membres qui la composent, ont des conséquences juridiques, et il fera porter sur elles son examen et ses décisions. Il y faut deux conditions : que le demandeur et le défendeur aient fait et fassent encore réellement partie de l'association ; que la règle, tirée des statuts de l'association et qu'il s'agit d'appliquer, ne soit pas contraire aux lois et à l'ordre public [1].

L'État n'impose donc à personne les statuts d'une société religieuse quelconque ; il leur attribue, à titre de convention, la force reconnue à tous autres contrats, de produire des obligations civiles susceptibles d'être prouvées devant le juge ordinaire ; c'est la seule conception logique compatible, dans la condition présente des choses, avec la séparation de l'Église et de l'État, et elle est applicable à toutes les sociétés possibles, scientifiques, commerciales, industrielles et autres. Il est donc étonnant que ce système, porté devant le Parlement italien, y ait rencontré tant de répugnances, et soulevé tant de plaintes. Il faut l'attribuer, selon moi, à une étude superficielle de la question, qui ne fut pas bien comprise (le temps avait manqué pour la faire plus complète) et à d'anciens préjugés qui nous dominent encore, et ternissent à nos yeux le pur éclat de la liberté dans son principe [2]. Le projet était ainsi rédigé :

[1] Je dis à l'ordre public, et par conséquent à la sécurité de l'État. Montalembert lui-même admet ce point : « L'État, incompétent à juger les cultes et les opinions religieuses, demeure juge compétent de ce qui importe à la paix publique, aux mœurs publiques. Contre tout ce qui attente à la société civile, il a le droit de légitime défense. »

[2] La loi fut présentée en même temps qu'un contrat de finance, et cette circonstance ne



Digitized by Google

« Les constitutions et les canons de l'Église catholique cessant d'avoir force de loi dans l'État, sont considérés comme règlements ou statuts particuliers de cette Église ; les effets civils qui en dérivent dans les relations réciproques des membres entre eux, ou avec l'association catholique du royaume dans son ensemble, peuvent être invoqués par ceux qui en font partie, devant les autorités et les tribunaux civils, s'ils ne sont pas contraires au droit public et aux lois de l'État [1]. » Cct article, je l'ai dit, suscita unc opposition telle que tout débat devint impossible. Les choses se passèrent ici comme d'ordinaire dans les crises politiques, un mouvement passionné d'opinion mit obstacle à tout examen calme et raisonné de la proposition et la renversa. Mais, si on la considère impartialement, il faut convenir qu'elle était rationnelle en soi, sauf des réserves que j'exposerai plus loin. Et, en effet, tous les cas possibles sont ceux-ci : ou bien les statuts d'une association emportent pour ses membres une obligation morale seulement, et cela équivaut à lui ôter l'existence civile ; ou bien la société religieuse est investie du caractère d'institution publique avec droit de juridiction, et, dans ce cas, c'est à elle qu'il appartiendrait de juger la contestation, même dans ses effets civils, ce qui est contraire à l'idée que nous nous sommes faite de l'Église ; ou enfin, il faut supposer une ingérence administrative du gouvernement dans la détermination des droits et des devoirs des associés, ce qui est incompatible avec les vrais principes de la liberté. Ces hypothèses, insoutenables selon nous, étant éliminées, il devient nécessaire de suivre le système esquissé plus haut, et d'en développer les conséquences dans l'avenir.

La transformation de l'Église d'Irlande, dont nous avons parlé plus haut, accomplie par le Parlement anglais, ne fut pas autre chose, et l'article qui pourvoit aux conflits et à la procédure sur les

laissa pas peut-être de lui être fatale, surtout par le nom du contractant, connu pour l'un des banquiers les plus compromis au service du parti clérical, el qui depuis finit le plus tristement du monde.

[1] Projet de loi du 17 janvier 1867, *Sur la liberté de l'Eglise et sur la liquidation des biens ecclésiastiques*. Voir pour le commenlaire de l'artiele en queslion, le discours de M. Scialoja du 17 janvier 1867; ceux de M. Borgalti des 9 et 15 juillet 1867, et la lellre du même à M. H. de Lagardie, Florenee, 1869.

effets civils des décrets ecclésiastiques, ne diffère pas en substance de ce qui était proposé en Italie [1]. Le comité de justice du Conseil privé nous en a d'ailleurs donné le commentaire en ces termes : « L'Église d'Angleterre (en l'absence d'une disposition formelle de la loi) est exactement dans la situation de tout autre corps religieux ; elle peut encore adopter des règles obligatoires pour ceux de ses membres qui y ont expressément ou implicitement adhéré. Si donc une association religieuse ou autre, s'est liée par ses statuts, et a même établi un tribunal chargé de dire quand et comment les règles de l'association se trouveraient violées par l'un de ses membres, et les conséquences qu'entraînerait cette violation, la décision sera obligatoire, pourvu qu'elle soit rendue dans les limites de la compétence de ce tribunal, avec la procédure et les formes voulues, ou à défaut, selon les principes généraux du droit. Mais le tribunal ecclésiastique ne donne pas la force exécutoire, et il faut recourir pour cela aux tribunaux civils ordinaires [2] ».

De quoi donc connaîtra le tribunal civil, et sur quoi va-t-il juger ? Il sera saisi, quand un membre d'une association religieuse aura en effet contracté envers elle une obligation, ou acquis un droit contre elle, et que ce droit ou cette obligation subsistant, entraînera des conséquences non pas seulement morales, mais juridiques ; c'est de quoi précisément connaîtra et jugera le tribunal.

Une alternative embarrassante semble pourtant se présenter ici : ou bien le tribunal interprétera les statuts particuliers des associations religieuses, le droit canon de l'Église catholique par

[1] Acte d'abolition de l'Eglise établie en Irlande, 32e et 33e années du règne de Victoria, chap. XLII.

« The present ecclesiastical law of Ireland and the present articles, doctrines, acts, rules, disciplines and ordnances of the said Church with and subject to such (if any), modification or alteration as after the 1st january 1871 may be duly made therein according to the constitution of the said Church for the time being, shall be deemed to be binding on the members for the time being thereof in the same manner as if such members had mutually contracted and agreed to abide by and observe the same, and shall be capable of being enforced in the temporal courts in relation to any property which under and by virtue of this act is reserved or given to or taken and enjoyed by the said church or any members thereof and in the same manner and to the same extent as if such property had been expressly given, granted or conveyed upon trust to be held, occupied, and enjoyed by persons who should observe and keep and be in all respects bound by the said ecclesiastical law and the said articles, doctrines, rites, rules, disciplines and ordnances of the said Church, subject as aforesaid. »

L'art. 21 de cette loi abolit les cours ecclésiastiques, comme pouvoir juridictionnel, et enlève au statut ecclésiastique sa force obligatoire.

[2] Passage cité par Sherlock, *Church organisation.*

exemple; ou bien il sera d'avance lié par les canons de l'Église et les décrets de la cour ecclésiastique. Usurpation par le pouvoir civil dans le premier cas; dans l'autre, pas de recours efficace devant le tribunal pour la partie lésée.

A cette difficulté répond la distinction entre l'acte ou la sentence de l'autorité religieuse et les conséquences juridiques qui en dérivent; cette distinction n'est pas chose nouvelle, elle se fait déjà dans les questions administratives. Que se passe-t-il dans les pays où il n'existe pas de tribunaux spéciaux de contentieux administratif, et où tous les procès sont portés devant les tribunaux civils? Si quelqu'un, par exemple, se croit lésé dans son droit par un acte ou une décision de l'autorité administrative, et que son recours soit admis par le tribunal, le jugement ne révoque ni ne modifie l'acte ou le décret administratif, mais il en limite les effets dans le cas particulier dont il s'agit, par la restitution de son droit au plaignant, ou si ce n'est plus possible, par des dommages intérêts[1]. De la même façon, le tribunal civil, sans usurper sur l'autorité ecclésiastique ni s'enquérir de la légitimité de l'acte ou du décret, ne fera qu'en approuver, en réduire ou en modifier les effets juridiques.

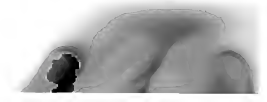
Mais la partie lésée pourra-t-elle exciper devant le tribunal civil de l'incompétence de l'autorité religieuse qui a rendu le décret, ou de la nullité de l'acte, en se basant sur les statuts ecclésiastiques eux-mêmes? Cette question a été débattue à différentes reprises aux États-Unis, et entre autres dans le cas du révérend Chentes, de Chicago, membre de l'Église épiscopale[2]. La Cour suprême de l'Illinois était unanime à reconnaître qu'un tribunal civil ne sera jamais admis à réviser la décision d'une cour ecclésiastique sur le fond de la doctrine et de la discipline religieuses, ou sur les controverses soulevées à leur propos. Il pourra l'être seulement quand il s'agira d'un droit civil, et il se bornera alors à dire si elle est une

[1] Voir la loi italienne sur le contentieux administratif, du 20 mars 1865. Voir aussi Borgatti, *Lettere a R. Bonghi*, dans la *Perseveranza* du 28 avril 1871.

[2] Voir le journal *The nation*, de New-York du 6 février 1871, et *la Perseveranza*, du 15 avril 1871.

véritable cour ecclésiastique, comme elle le prétend, organisée selon les statuts qui la régissent, enfin si elle a compétence sur les personnes ou les matières litigieuses. Ce caractère ou cette compétence venant à lui manquer, elle doit être arrêtée dans sa procédure ; si elle les possède, au contraire, la sentence rendue dans les limites de son autorité disciplinaire et doctrinale, est définitive. Jusque-là, tous les juges étaient d'accord. Mais faut-il tenir compte de l'exception d'irrégularité dans l'acte attaqué, ou la sentence dénoncée ? Ici commençait la divergence d'opinions. La majorité opinait pour la négative : hors de là, il y avait, à son avis, ingérence souveraine du pouvoir civil dans les affaires de l'association religieuse. La minorité pensait au contraire, que ce n'est pas toucher au fond même de l'acte ou de la sentence, de dire qu'ils émanent d'une autorité établie conformément aux statuts de l'association religieuse, et qu'elle a agi selon leur texte. Quoi qu'il en soit, la jurisprudence ne semble pas encore bien fixée sur ce point aux États-Unis. Mais, si l'on s'en rapporte à l'avis du comité judiciaire anglais dont nous avons parlé plus haut, l'exception sur les défauts de forme de l'acte ou du décret de l'autorité religieuse, rentre dans la compétence du tribunal ordinaire.

On me permettra de donner ici les éclaircissements annoncés plus haut, et de compléter mon idée sur le point en question. A toute relation juridique nouvelle, la jurisprudence s'efforce d'appliquer le droit commun. C'est un fait qui ressort de l'étude de ces matières. Et il doit en être ainsi, à cause de la difficulté d'établir *a priori* des lois appropriées à toutes les situations nouvelles, et de l'urgence cependant de résoudre les différends et les questions, à mesure qu'ils se présentent. Les efforts de la jurisprudence préparent la formation de lois nouvelles, partout où le besoin s'en fait sentir. Sans doute, en thèse générale, et c'est l'opinion soutenue par nous, les statuts des associations religieuses doivent être considérés comme des conventions donnant naissance à des droits et à des devoirs spéciaux pour les associés ; mais le contrat entre les fidèles d'une Église, il faut le reconnaître, est un contrat *sui generis*, qui ne peut être entièrement assimilé à aucun autre. Il arrivera donc



Digitized by Google

dans cette matière ce qui est arrivé dans plusieurs autres. Pour en donner un exemple, on a commencé par appliquer le droit commun à la lettre de change, et, grâce à l'expérience acquise, une législation spéciale sur la matière s'est créée ensuite. De même, quand existera la séparation de l'État et de l'Église, on devra peut-être établir des règles législatives particulières aux rapports juridiques à naître des actes du clergé. Dans l'intervalle, l'élaboration en sera convenablement préparée par la jurisprudence qui s'efforcera de résoudre les difficultés par le droit commun. Mais on s'apercevra bientôt que, dans la condition présente de l'Italie, ce moyen de l'interpréter et d'en combler les lacunes en matière religieuse, est insuffisant.

L'action efficace de la jurisprudence sur le développement du droit n'est pas douteuse, pour qui a présente à l'esprit l'histoire du droit romain. Le préteur était l'organe vivant de ce droit ; il le réformait incessamment, si bien que l'édit, devenu coutume, entrait dans la législation pour en faire partie intégrante. Sans doute, le préteur s'efforçait constamment de donner à ses réformes une base juridique, et de rattacher les dispositions nouvelles au droit en vigueur. Mais, dans cette œuvre de correction et d'achèvement, il avait la plus grande latitude, et il s'appuyait pour l'accomplir sur des motifs divers : fictions légales, actions utiles, restitutions en entier, et d'autres analogues. Ainsi peut se concevoir la part considérable de la jurisprudence dans la formation de la loi ; elle en assurait l'exécution quand le législateur n'en avait pas indiqué les moyens, elle en perfectionnait les parties défectueuses, et modifiait même parfois les interprétations déjà données auparavant.

La même chose peut se comprendre encore, jusqu'à un certain point, en Angleterre. Là, à côté de la législation écrite, il y a le droit commun, qui ne se distingue pas de la coutume, et au-dessus de lui encore, l'équité, représentée par des cours spéciales. Leur compétence n'atteint pas ce qui touche aux personnes et à la liberté individuelle ; mais, limitée aux questions de propriété, elle peut rechercher les motifs cachés, qui échapperaient au tribunal, obliger en matière fiduciaire, où la conscience seule serait liée, et



mettre dans leur vrai jour certaines circonstances, sur lesquelles la juridiction ordinaire ne pourrait s'arrêter [1].

Dans les pays de codification complète, au contraire, le droit commun se confond avec la loi écrite, que la coutume est impuissante à modifier. A défaut du préteur dans le sens romain du mot, ou du juge de l'équité dans le sens anglais, la mission des tribunaux est d'appliquer la règle aux cas spéciaux, non de la façonner sur eux, ni de l'interpréter et de la modifier selon leurs particularités diverses; il est à craindre dès lors, que la jurisprudence, dans la question qui nous occupe, ne réussisse pas à atteindre le but. J'en conclus que ses décisions et peut-être son impuissance démontrée, ouvriront la porte à des lois prévoyantes et bien appropriées à leurs fins.

Une fois le moment législatif venu d'y pourvoir, il faudra, je l'ai déjà dit, trouver un mode sûr et légitime pour les membres d'une communion religieuse de modifier leurs statuts, et par suite, leurs droits et leurs devoirs réciproques. L'importance de ce point n'échappera certainement pas au lecteur attentif. L'État est incompétent en matière religieuse. Les Églises doivent donc trouver en elles-mêmes le moyen de modifier leur constitution et, avec elle, les droits et les obligations juridiques de leurs membres, selon les circonstances et le besoin des temps. Il ne suffit pas même que dans certaines associations religieuses, cette faculté de transformer les statuts et les canons, existe et réside dans le corps sacerdotal, du consentement exprès ou tacite des fidèles eux-mêmes. Ce ne peut être là, toujours et absolument, une bonne organisation. La participation des fidèles au gouvernement des Églises, selon la forme libérale de tous les cultes à leur origine, est le moyen vraiment nécessaire de les maintenir fortes et vivaces. Le principe représentatif est comme l'arôme qui les préservera de la corruption, et sans lequel il n'y a aucune chance de réforme efficace et spontanément consentie. D'ailleurs, si même les fidèles acceptent l'état present des choses, il ne faut pas empêcher d'autres idées de

[1] Voir *The cabinet Lawyer*, 22e édition, 1870, p. 3.

se faire jour plus tard, la réforme, précisément, devant venir selon nous, de la libre volonté des fidèles. Mais qu'un dissentiment se produise entre eux et le corps sacerdotal, comment les droits acquis seront-ils réglés ? Le problème est des plus sérieux quand il y a des fondations perpétuelles, et nous avons soutenu que l'État devait les admettre comme organes nécessaires de l'association religieuse ; mais nous avons ajouté qu'une fois la personnalité civile reconnue à celle-ci, l'État avait à en prévoir certaines conséquences, et à les régler. A propos du bénéfice paroissial, j'ai posé l'hypothèse invraisemblable de tous les curés d'une circonscription donnée changeant de croyance ; mais des cas moins extrêmes peuvent se présenter. Ainsi, en Allemagne, ceux qu'on appelle les Vieux-Catholiques conservaient toutes les traditions et les statuts de l'Église romaine, et se refusaient en même temps à accueillir le dogme nouveau de l'infaillibilité du Pape ; de là, entre eux et leurs anciens coreligionnaires, des différences essentielles. Qu'allait-il advenir du patrimoine ecclésiastique ? Resterait-il en entier aux catholiques dociles aux injonctions de Rome ? Les autres en seraient-ils complètement dépouillés? On ne décida pas de la sorte en Allemagne : une partie des temples fut attribuée aux dissidents; mais cela se fit par décret de l'autorité civile. Dans notre cas, celui de la séparation de l'État et de l'Église, il y a nécessité d'un arrangement qui laisse tout à fait en dehors le côté religieux du différend, et porte uniquement sur la question matérielle. Dans l'État de New-York et, en général, dans les autres États de l'Union Américaine, on résout le problème en ce sens que l'administration des biens d'une fondation quelconque est confiée à un corps de curateurs élus par les fidèles, et qui reflète ainsi leurs opinions. La loi elle-même prescrit le nombre des curateurs, leur mode d'action, la forme de l'élection, la durée du mandat, les garanties assurées à la minorité. J'insiste fort sur cette question, qui me paraît capitale.

Selon moi, je ne saurais trop le redire, le principe électoral est essentiel à la durée et à la prospérité de toute association, surtout en matière religieuse. Sa mise en pratique dans l'Église catholique

est avant tout affaire d'opportunité ; j'y reviendrai au chapitre suivant. Mais tant que ce principe ne sera pas réalisé, tant que par lui il n'aura pas été pourvu à la conservation du présent, aussi bien qu'à l'introduction régulière des réformes dans l'avenir, les tribunaux devront suppléer, autant que possible, aux statuts ecclésiastiques ou à la loi, et la nécessité d'abord, l'expérience ensuite, donneront à l'Église comme à l'État, des lumières pour atteindre à de nouvelles mesures, appropriées aux situations nouvelles qui se produiront pour l'un ou pour l'autre.

Nous avons déjà dit que le prêtre coupable d'un crime est passible des mêmes peines que tout autre citoyen, comparait devant le même tribunal et avec la même procédure. Mais il y a tels crimes que seuls les ministres du culte peuvent commettre et qu'il faut donc prévoir dans la rédaction du code pénal; d'autres, susceptibles d'être commis par tous les citoyens, acquièrent plus de gravité, quand ils le sont par un prêtre dans l'exercice de ses fonctions; ainsi un curé prêchant la rébellion du haut de la chaire, ou se refusant à exécuter les lois qui le concernent. Evidemment l'État doit prévoir les délits de cette sorte, et les punir de peines proportionnées à leur gravité. Tout le danger est dans la définition qu'on en donne; rien de plus facile, en effet, que de glisser ainsi jusque dans les matières purement religieuses, et alors la répression ne serait plus justice, mais arbitraire.

J'ose affirmer que l'article de la loi piémontaise proposé, par deux fois, devant le Sénat du royaume, n'est pas à l'abri de ce reproche. En effet, il prévoit le cas d'un prêtre troublant la conscience publique ou la paix des familles. Mais, qu'est-ce donc que la conscience publique? Et comment trouble-t-on la paix des familles? On voit trop bien l'abus qu'on peut faire de ces expressions? Le prêtre troublera-t-il la conscience publique en se refusant à recevoir dans l'Église un homme mort incroyant, et à dire pour lui les prières funèbres? Pourra-t-on dire violée la paix de la famille, si le confesseur refuse l'absolution au moribond? Il se pourrait pourtant qu'un juge le déclarât ainsi, sous le coup des clameurs d'une multitude irritée. Pour en finir sur ce point,

ajoutons que d'autres articles furent présentés plus tard à la Chambre des députés [1], infligeant la prison aux prêtres qui exercent des actes extérieurs du culte, contrairement aux défenses de l'autorité civile. Le mot *extérieur* est ici la source d'une grande confusion, tout ce qui ne reste pas dans le sanctuaire de la conscience, se manifestant par des actes extérieurs ; et il est trop vague aussi de parler des défenses de l'autorité civile sans les spécifier. Le gouvernement pourrait, de la sorte, interdire toutes les manifestations religieuses et punir les récalcitrants. Un autre article sanctionne les contraventions aux règlements qui exigent l'autorisation du gouvernement en certaines matières. C'est souvent le cas pour des évêques qui, sans avoir reçu l'*exequatur*, et par conséquent sans avoir été mis en possession du temporel, vivent néanmoins dans leurs diocèses et y exercent le ministère sacré. On comprend que le gouvernement ne reconnaisse pas ceux de leurs actes qui ont quelques conséquences civiles. Mais si celui qui se dit évêque et est révéré comme tel par les fidèles, bien que privé de l'*exequatur* royal, donne la confirmation ou absout un péché que le simple prêtre ne peut remettre, et si le confirmé ou le pénitent se tient pour satisfait, sera-t-il, et l'évêque avec lui, passible de l'amende ou de la prison ? En résumé, le Code aura à connaître des délits spéciaux aux prêtres, et des délits qui acquièrent une gravité plus grande parce qu'ils sont commis dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques. Il faut prendre seulement la plus grande attention de bien les définir, et de ne pas empiéter sur le terrain religieux, en renouvelant sous une autre forme les décrets de juridiction [2].

Autrefois, avec ses fonctions religieuses, le clergé en exerçait d'autres, l'enseignement et la bienfaisance, par exemple, qui sans faire, à proprement parler, partie du culte, y touchaient de très

[1] Projet de loi Mancini. *Sur les abus commis par les ministres du culte dans l'exercice de leurs fonctions*. Séance du 25 novembre 1876. Je laisse de côté le caractère politique donné à ce projet, par la présentation qui en était faite séparément, en dehors du code général.

[2] Ce livre était terminé lorsque la Chambre des députés discuta le projet, le modifia en quelques points importants, et l'admit à une faible majorité. Il fut rejeté par le Sénat, après une longue et très sérieuse discussion.

près. Dans le conflit moderne entre l'Église et l'État, celui-ci a voulu enlever à sa rivale toute ingérence en ces matières ; de là sont nées les discussions ardentes auxquelles nous assistons encore. Avant de terminer le présent chapitre, je traiterai donc les deux questions que je viens de mentionner, et surtout celle de l'instruction.

Par le mot d'éducation nationale *(national education)*, les Anglais expriment très bien tout cet ensemble d'enseignements publics, de disciplines et de soins divers, qui donnent au jeune homme son premier développement, l'instruisent peu à peu et le dirigent vers le juste et le bon. Cette idée répond assez à ce que les Grecs appelaient la *musique*, en opposition avec la *gymnastique*, celle-ci ayant pour but de fortifier le corps et de le rendre adroit, tandis que la musique comprenait tout ce qui éclaire et développe l'âme [1]. Nous distinguons aujourd'hui, l'instruction de l'éducation ; malgré tout cependant, elles s'entremêlent et se tiennent si étroitement liées, qu'on parvient malaisément à les séparer ; leur union seule, d'ailleurs, fait l'homme.

Rien d'étonnant dès lors, si l'Église prétendait qu'à elle seule appartient, exclusivement, ou pour la plus grande part, la mission d'enseigner. Aussi, non seulement, elle s'arrogeait la faculté d'ériger des écoles sans l'autorisation ni l'ingérence du gouvernement, mais elle réclamait le droit d'exercer une action, ou au moins une surveillance, sur les écoles laïques elles-mêmes. D'autre part, selon l'idée régalienne pure, l'école étant fonction essentielle et attribut de l'État, l'enseignement, même purement ecclésiastique, celui des séminaires et des facultés théologiques, par exemple, doit être soumis, comme tout autre, à la direction du gouvernement, et s'inspirer d'un esprit conforme à ses maximes ; bien plus, la fin principale de l'État étant l'éducation du peuple, et la religion étant la partie vitale de cette éducation, c'est à lui de la donner à tous les citoyens, ou tout au moins d'en régler la dispensation [2].

[1] Τίς οὖν ἡ παιδεία ;.... ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική· ἡ δ'ἐπὶ ψυχῇ, μουσική. Voir Platon, *la République*, liv. II, et *les Lois*, liv. VII.

[2] On connait le mot de Mirabeau, qui appelait les ministres du culte, *des officiers de morale et de religion*.

Tels sont les deux systèmes extrêmes. Un troisième, intermédiaire, range l'instruction dans les *matières mixtes*, sur lesquelles les deux pouvoirs sont, l'un et l'autre, appelés à exercer leur action. Les concordats s'efforcent ainsi de déterminer les droits de chacun d'eux, et l'Église a souvent pour mission de veiller à ce que dans les établissements laïques, gymnases, lycées, universités, etc., ne s'introduisent ni maximes, ni livres pernicieux ou contraires à la religion. Plus souvent encore, des dignitaires ecclésiastiques siègent, de plein droit, dans les conseils académiques, et la qualité de ministre du culte suffit à elle seule, pour conférer le droit d'enseigner, sans autre preuve.

Selon les idées et les principes que nous avons esquissés plus haut, aucune de ces trois solutions n'est plus acceptable, et pour savoir ce qu'il y a à faire, il faut remonter encore une fois à la conception de l'État, et se rappeler ce que nous en avons déjà dit. Nous avons distingué en lui deux espèces d'attributs : la protection des droits contre toute attaque du dedans ou du dehors; le soin d'encourager certains intérêts généraux importants, et de compléter certaines fonctions, auxquelles les simples citoyens et leurs associations ne suffiraient pas. L'instruction publique est certainement un intérêt général que l'État ne peut ni ne doit négliger. Personne ne lui conteste la mission d'ouvrir des voies de communication, d'améliorer les ports, de régulariser le cours des grands fleuves. Comment prétendre qu'il reste indifférent en cette matière de l'enseignement, si extrêmement importante ? N'est-il pas tenu au contraire d'y appliquer toute sa sollicitude? A la vérité si les pères de famille, si les établissements privés de toute espèce, si les associations libres suffisaient à procurer à tous les citoyens l'instruction, à laquelle ils ont droit, la nécessité cesserait pour l'État d'en prendre l'initiative directe. Mais il est presque impossible à des particuliers de satisfaire à tout ce qu'exige la science moderne, pour la dépense des musées et des laboratoires, par exemple, et le choix des professeurs les plus capables: si même ils y suffisaient, il y aurait toujours pour l'État une haute surveillance à exercer, qu'il ne lui serait, dans aucun cas, permis de déposer. Ainsi, tant

que l'hypothèse donnée ne se réalise pas, l'action de l'Etat se justifie, et par la gravité d'un intérêt vraiment national, et par l'obligation de défendre un droit, celui de l'enfant et du pupille, quand le père ne peut ou ne veut pas lui assurer l'éducation qui lui est due. Enfin la prérogative de haute surveillance de l'État en ces matières, se rattache toujours à la première et la plus essentielle de ses attributions, à savoir, de déterminer les droits et de les protéger. Or, nous sommes bien éloignés encore de la réalisation de l'hypothèse posée ; il est donc raisonnable et nécessaire que le gouvernement assume la charge de l'instruction, en partie par lui-même directement, en partie par l'intermédiaire des communes et des provinces.

Il ne suit pas de là que l'État doive empêcher personne, individus ou associations, de l'imiter. Au contraire. L'on aura donc de la sorte, à la fois, l'action de l'État et la liberté de l'enseignement, que nous voulons aussi; l'on respectera les prérogatives tant prônées de la famille; et en effet il est certain que personne ne peut avoir plus de zèle et une responsabilité plus grande que les parents dans l'éducation de leurs enfants. Enfin, et c'est encore une conséquence de ce qui vient d'être dit, l'État peut et doit avoir à lui des établissements de toute espèce, mais tout particulier ou toute association pourra aussi en fonder sous l'autorité des lois générales, et la surveillance constante du gouvernement toujours réservée.

Ici nous rencontrons devant nous, comme opposants, ceux qui redoutent la concurrence, et par dessus tout celle du clergé, pour l'enseignement public. Selon eux, l'État, les communes et les autres associations civiles pourraient malaisément la soutenir; leurs établissements seraient bientôt désertés, tandis que ceux du clergé se peupleraient à leurs dépens. Il nous est impossible de prendre cette objection au sérieux. Les moyens de tenir son enseignement en bonne situation ne manquent certainement pas à l'État. On pourrait même dire que les tirant par l'impôt de tous les citoyens indistinctement, n'importe leurs croyances religieuses, il force le contribuable à coopérer à un enseignement qu'il ignore ou lui déplaît peut-être. La puissance de ses moyens n'irait-elle pas

même jusqu'à paralyser et détruire la concurrence des particuliers et des associations, placés dans de moins bonnes conditions, voilà ce qu'il faudrait plutôt se demander? Mais comment soutenir précisément la thèse contraire? Si les écoles officielles sont désertées, ce sera sans doute à cause de l'infériorité de leurs maîtres, de leurs méthodes, de leur discipline, et parce que les avantages naturels de l'enseignement officiel sont balancés, et au delà, par des défauts qui lui sont propres? C'est là une faiblesse et un tort, non une raison de priver les autres du bienfait de la liberté. Et si l'État protége les droits de l'enfant, en le forçant à s'instruire, même contre l'indolence ou la mauvaise volonté du père, il ne peut cependant usurper les droits d'un père qui veut sincèrement le bien de son enfant. Je comprends que les particuliers puissent se plaindre jusqu'à un certain point de la concurrence de l'État et des associations religieuses, qui ont en elles-mêmes des facilités et des aptitudes spéciales pour l'enseignement, et un homme d'État éminent de Belgique a pu dire que deux monopoles de l'instruction s'organisent dans la société moderne, celui de l'État et celui de l'Église, triste perspective pour le simple particulier qui ne voudrait ni de l'un, ni de l'autre. Je comprends ce regret; mais le monopole résulte ici de conditions naturelles, on ne peut donc pas dire qu'il soit injuste, ni l'anéantir complètement, même en cherchant à l'atténuer dans la mesure du possible. Aller au delà serait contraire à la liberté.

Quelques-uns concèdent la liberté de l'enseignement dans les écoles primaires et moyennes, et la refusent dans l'instruction supérieure. Ce qui, à première vue, semble contradictoire. S'il y a un danger, en effet, il est à craindre dans la direction première imprimée à la jeunesse. Parvenue à un certain âge et déjà plus cultivée, elle est en état de se dépouiller de ses préjugés, de discerner par elle-même la sincérité d'avec l'artifice, et d'atteindre à la droite vérité, par delà l'apparence et le mensonge. A cela, on oppose que, pour comprendre le vrai, il faut avoir l'esprit ouvert et disposé à l'accueillir, par conséquent rejeter tout jugement préconçu. Or, l'instruction religieuse fait pénétrer dans l'esprit

des idées *a priori* sur lesquelles elle n'admet pas de discussion, et prétend, au moyen de ses dogmes, imposer des bornes et des conditions au libre examen ; en quoi elle est absolument en opposition avec la méthode scientifique, puisqu'elle tend à enfermer la vérité dans un cercle tracé d'avance, c'est-à-dire à la diminuer et à l'anéantir. L'enseignement scientifique sera donc interdit aux associations religieuses. On peut répondre de plusieurs manières à cette thèse. Ainsi Él'glise dira, par la plume et la parole de ses docteurs, que la vérité religieuse et la vérité scientifique ne peuvent se contredire : mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. L'erreur de la thèse est dans l'exagération des fonctions de l'État. L'on ne se contente pas d'attribuer à l'État le droit de veiller à ce que le père de famille donne à son fils une instruction et une éducation convenables, celui de suppléer, en fait d'enseignement, à l'insuffisance de la famille, de la commune, des associations, et de le regarder comme appelé à fonder et à maintenir par les ressources du Trésor public, des établissements et des universités richement dotés. On va plus loin : on veut imposer à l'État, comme devoir positif, de choisir entre deux méthodes d'enseignement, de préparer les citoyens à cultiver la science selon le mode réputé le plus parfait, et d'écarter de cette fonction même tous autres que l'on y croit moins aptes. En somme, l'État avec ses ressources, sa hiérarchie, ses mille ramifications, viendra facilement à bout de vaincre toute concurrence, dans l'enseignement supérieur surtout ; mais ce n'est pas assez au gré de quelques-uns, il faut empêcher comme dangereuse toute initiative privée de sortir de la ligne que l'État lui aura tracée. Or, ceci me semble une prétention exorbitante, et je crois que les représentants de la science devraient se contenter de joindre à une liberté entière, l'aide du gouvernement, et s'en remettre, pour triompher, à l'efficacité de leurs forces propres.

Selon nous, on ne peut donc, en thèse générale, refuser à l'association religieuse d'avoir des séminaires, des pensionnats, des lycées et des universités. Mais certains points que voici sont à déterminer :

1° Sous quelles conditions l'État permettra-t-il aux associations ecclésiastiques de donner l'instruction? Et jusqu'où s'étend son droit de surveillance?

2° L'État exigera-t-il des examens et des garanties de ceux qui veulent enseigner?

3° Par qui seront examinés les aspirants aux fonctions publiques?

4° Le sacerdoce est-il compris dans ces fonctions?

5° L'État doit-il enseigner une doctrine religieuse et établir des facultés théologiques dans ses universités?

6° Enfin l'enseignement religieux sera-t-il obligatoire dans les écoles publiques primaires et moyennes, lequel choisira-t-on, et de quelle manière sera-t-il donné?

Les écoles du clergé seront soumises par l'État aux mêmes conditions que les autres. Conditions hygiéniques, de salubrité et de bonne tenue des locaux; conditions de moralité à exiger des maîtres, au point de vue du caractère et de la conduite; nature des études; discipline; conditions scientifiques quant à la durée nécessaire des études et à la distribution des matières. L'État, en réglant ce dernier point, ne s'immisce en aucune façon dans le fond même de l'enseignement; il se borne à défendre les pères de famille contre l'espoir trompeur, si aisément conçu, d'improviser l'instruction de leur enfants, sans peine et sans travail, ce qui est une cause d'abaissement dans le niveau général des études; conditions politiques, enfin, qui ne permettent pas d'enseigner le mépris des lois, et de provoquer l'aversion pour les institutions nationales. Et l'État doit tenir la main à la stricte observation de ces conditions. La surveillance, ainsi pratiquée, ne paraîtra pas trop étroite, si l'on considère qu'il ne s'agit pas de prescriptions positives, mais simplement négatives, c'est-à-dire de règles posées à l'exercice de la liberté illimitée de l'enseignement.

Dans un ouvrage récemment publié, M. Bertini propose de faire penétrer jusque dans les lycées et les classes supérieures du gymnase, une sorte de publicité en y donnant accès aux particuliers

qui en auraient obtenu permission de l'autorité scolaire locale, et il croit que si cette façon d'intervenir passait dans les mœurs chez ceux qui s'intéressent à l'éducation privée et publique, il en résulterait un grand bien pour la culture générale du pays[1]. J'aurais pourtant quelques doutes sur l'efficacité du système, et je craindrais qu'il ne devînt une occasion de vanité chez les maîtres, et de distraction chez les élèves. Mais ces doutes veulent être résolus par les hommes qui font profession d'étudier spécialement les matières pédagogiques. Je ne ferais aucune difficulté d'admettre le principe en soi : « Tout droit, en effet, et surtout celui d'instruire et de donner l'éducation, est essentiellement social et public ; il doit être exercé avec la conscience élevée de la fonction accomplie, et à la lumière du jour, pour que tous les citoyens puissent se convaincre de l'utilité de ne pas l'enlever à celui qui le possède, ou de n'en pas restreindre l'usage[2]. »

En accordant la liberté de l'enseignement, l'État exigera certaines garanties, ainsi des certificats de moralité chez les maîtres, la preuve qu'ils ont terminé avec profit certaines études, et qu'ils sont aptes à leurs fonctions. Mais les uns prétendent que les ministres du culte doivent en être dispensés, leurs fonctions étant une garantie suffisante de leurs qualités morales et de la culture scientifique requises ; d'autres que dans l'enseignement supérieur il n'est besoin d'aucune preuve de capacité, et que tout le monde peut être appelé à une chaire d'université libre. De semblables privilèges ne sont pas admissibles. Selon nous, les garanties à prendre de ce côté par l'État sont légitimes au même titre que les autres. Nous avons d'ailleurs posé comme règle l'égalité des prêtres et des autres citoyens ; tous doivent donc se soumettre au droit commun.

Les élèves des écoles libres, pour exercer une profession, doi-

[1] G. M. Bertini, *Il Vaticano e lo Stato*, Naples, Detken, 1877. M. Bertini, jaloux autant que personne des prérogatives de l'État en matière d'instruction publique, s'exprime cependant ainsi : « A ceux qui par un sincère amour de la liberté, et sans arrière-pensée, soutiennent la liberté d'enseignement, je proposerai pour mot d'ordre, liberté et publicité de l'enseignement. A ce signe, on distinguera les libéraux sincères. » Et sous cette réserve M. Bertini y adhère lui aussi ; p. 121 et suiv.

[2] Circulaire du ministre de l'Instruction publique, M. Bonghi, du 12 janvier 1875.

vent-ils passer un examen comme ceux qui fréquentent les universités et les écoles de l'État, et devant qui ? Dans les conditions actuelles, que l'État exige la preuve de certaines études déterminées, avant de déclarer l'aptitude à l'exercice d'une fonction publique, c'est une thèse que les économistes, même les plus scrupuleux, ne se refusent pas d'admettre. La controverse commence sur ce que doivent être ces épreuves et ces examens. Or, il y a ici une partie purement technique sur laquelle je n'ose me prononcer. Je puis bien dire qu'il ne me semble nullement contraire au système soutenu par nous, que l'État prenne sur lui de faire passer ces examens et en soit seul chargé. Si, par des raisons pédagogiques, on démontrait l'efficacité de commissions mixtes d'examen, composées de membres de divers établissements, je n'aurais aucune objection à y faire, ces commissions opérant par délégation de l'État. Mais si, au contraire, les maîtres officiels sont réputés plus propres à ces fonctions, je dis qu'il n'y a pas de nécessité intrinsèque de prendre des garanties contre l'État. En effet, dans l'ordre d'idées indiqué par nous, il n'est ni juste ni convenable de mettre l'État en suspicion, alors qu'il a pour seul but et pour seul intérêt d'élever de plus en plus le niveau des études et la culture publique, et que l'impartialité est son attribut, à lui plus qu'à nul autre.

Nous avons dit que l'État ne permet l'exercice de certaines fonctions publiques que sous des conditions et des garanties déterminées : il veut donner aux citoyens la certitude que celui qui les exerce possède les connaissances requises et a fait ses preuves. On se demande maintenant si des garanties semblables peuvent être exigées des citoyens membres d'associations religieuses reconnues, qui se destinent aux fonctions de ministres du culte et de pasteurs des âmes? Je réponds affirmativement, parce que c'est là une fonction publique et de grande importance. Il n'y a pas lieu d'appliquer ici dans toute sa rigueur le principe économique de la libre concurrence, en vertu duquel les professions sont ouvertes à tous, chacun restant libre de choisir à son gré qui lui semble le plus propre à le servir ; et, pour employer le langage économique, les consommateurs se mettant eux-mêmes en quête des producteurs

qui leur agréent le mieux. Cette théorie trop absolue doit recevoir des tempéraments selon les circonstances de fait ; les lumières, pour juger en connaissance de cause, manquent au particulier ; d'autre part, ces professions offrent une grande facilité d'abus, et des dangers presque toujours irréparables pour les familles et pour la société. A l'appui de cette solution, on peut d'ailleurs démontrer théoriquement, qu'ici la concurrence véritable serait faussée par l'imposture, qui n'en donnerait que le semblant. Beaucoup de garanties du même genre existent, qui peuvent paraître à quelques-uns superflues ou insuffisantes ; il me serait pourtant impossible, dans l'état actuel de la société, d'accueillir l'idée d'en faire table rase. Et par la même raison, je ne vois pas pourquoi des garanties pareilles ou analogues ne s'étendraient pas aussi à l'exercice du sacerdoce, qui malgré sa dignité, est pourtant, dans notre hypothèse, une profession comme une autre.

Ainsi, parmi les dernières lois prussiennes, inspirées d'ailleurs par le principe juridictionnel, celle qui exige certaines études pour l'exercice du ministère ecclésiastique me paraît revêtir un caractère universel et pouvoir s'appliquer dans d'autres pays[1]. D'après nous, ce n'est certes pas en matière théologique que l'État doit s'entremettre. Mais exiger certaines études et des preuves d'une culture générale chez ceux qui se destinent à la carrière ecclésiastique, ce n'est pas contredire au principe soutenu par nous : c'est d'autant plus nécessaire que la création des associations religieuses est plus libre et que les garanties données autrefois par les anciens règlements sont amoindries. Prévenons d'ailleurs d'une conséquence naturelle : dans les matières où ils auraient fait leurs preuves, les ecclésiastiques pourraient se regarder comme investis du droit d'enseigner, sans plus de formalités.

Nous essayons de résoudre les deux dernières questions. L'État doit-il enseigner la religion, ouvrir des séminaires, instituer des facultés théologiques ? Non, d'après notre principe. L'État, en matière religieuse, est incompétent, avons-nous dit ; en outre, les

[1] Voir la loi promulguée en Prusse le 11 mars 1873.

raisons de subsidier l'instruction publique au moyen des deniers communs, ne vont pas jusqu'à cet enseignement tout spécial, que chacun peut puiser à la source qu'il croit la plus salutaire ; et personne enfin, n'a le droit de choisir pour les citoyens et de leur imposer une doctrine. Le comte de Cavour ne pensait pas différemment, quand il disait dans la séance du 14 mars 1851, que le gouvernement devrait être étranger à l'enseignement de la théologie et renoncer à la direction immédiate des séminaires, qu'il avait alors. Mais lorsqu'en 1872 il fut question, dans le Parlement italien, d'abolir les facultés théologiques, des voix autorisées s'élevèrent pour les soutenir, même au point de vue purement scientifique. Les études en général, disait-on, ne peuvent se passer de la contemplation du divin, soit théoriquement, soit historiquement, à cause de l'influence immense de la religion sur la science et sur le développement de l'individu et des sociétés elles-mêmes. Mais toute cette argumentation est basée sur une conception mal définie, et confuse des choses. En effet, qui donc refusera à une université organisée au complet, l'enseignement des sciences théologiques, l'histoire ecclésiastique, l'exégèse et la critique des livres saints? Ne pas s'occuper de ces matières serait diminuer l'étendue du domaine scientifique et un abaissement du niveau des études.

Ce dont on ne veut pas, c'est d'une faculté théologique qui serait l'expression d'un système de croyances déterminées, en harmonie avec les maximes d'un enseignement ecclésiastique reconnu et approuvé par l'État. Toute Église, en effet, a besoin d'une théologie accommodée à ses dogmes et à ses doctrines. Mais l'État n'ayant de préférence pour aucune Église, ne peut non plus enseigner aucune théologie. Il ne sert à rien de dire que l'État ne se porte ni garant, ni défenseur des doctrines médicales, juridiques, physiques, philosophiques, que pourtant il fait enseigner. Cette objection, au contraire, confirme notre thèse. On ne refuse pas à l'État de fonder des chaires de théologie spéculative ou historique, pourvu qu'elles ne soient pas nécessairement liées à une Église spéciale, ni dans sa dépendance. Or, c'est là précisément ce qu'on a entendu jusqu'à présent par faculté théologique, et la conserver

dans ces termes, emporterait une reconnaissance officielle de l'État en cette matière, et par suite dans toutes les autres branches de la science. Je suis donc de l'avis de M. Messedaglia, quand il conclut de la sorte : « Il ne faut pas confondre enseignement théologique avec faculté théologique. L'enseignement théologique est un enseignement comme un autre, si on lui maintient sa pleine indépendance scientifique, et si on le considère comme toute autre branche d'une faculté de théologie ordinaire. Une faculté théologique est quelque chose de plus ; c'est un enseignement spécial et positif, ayant son caractère propre, essentiellement dogmatique, se rattachant à une secte déterminée, *denominational*, comme disent les Anglais. Il ne peut être question ici de facultés théologiques proprement dites, comprises dans ce sens, et ce genre d'études doit rentrer simplement dans le cadre de la faculté de philosophie [1]. »

Un point reste encore à traiter, de tous le plus difficile et le plus délicat peut-être. Faut-il ou ne faut-il pas enseigner la religion dans les écoles publiques primaires et moyennes, spécialement dans les moins avancées qui reçoivent la masse des plus petits enfants ? L'absence des leçons de religion semble vraiment un vice capital, de nature à annihiler presque tout le bon effet des autres éléments premiers ; et dans un pays où il n'y a qu'une seule croyance, les pères de famille pourraient même hésiter à livrer leurs enfants à un enseignement sec et aride, destitué de ce qui pénétrerait le mieux dans ces tendres intelligences, pour y déposer les germes du bien et des plus nobles sentiments de l'âme. Le père comprendra cette exclusion dans les pays où les sectes sont nombreuses ; il l'admettra moins aisément, s'il n'y a qu'un seul culte. Cependant, et c'est une conséquence du principe posé par nous, si l'État est vraiment incompétent en matière religieuse, il ne doit pas plus faire enseigner le catéchisme que la théologie [2]. Et quand je dis l'État, j'entends parler aussi des Pro-

[1] Discours de M. Messedaglia à la Chambre des députés, le 26 avril 1872.

[2] En Belgique, l'enseignement religieux dans les écoles est obligatoire. La loi du 23 septembre 1842 et celle du 1er juin 1850, disposent que cet enseignement sera donné par les ministres du culte professé par la majorité des élèves. Bien plus, les écoles primaires sont

vinces et des Communes, qui, en ceci, peuvent être considérées comme des États en raccourci.

Ici se présente l'exemple de l'Amérique, où le sentiment religieux est aussi répandu qu'il est profond, et où, néanmoins, les écoles primaires, sauf celles tenues par le clergé, n'enseignent pas la religion. Mais on y prend des précautions qui méritent d'être remarquées. D'abord, dans les livres scolaires, rien ne doit faire naître l'incrédulité ou le mépris de la religion, et les textes élémentaires sont revus et expurgés, même de commun accord avec les ministres des différents cultes. En second lieu, dans le tableau des leçons quotidiennes, un temps convenable est toujours réservé à qui veut s'instruire de la religion. En outre, des salles à l'usage de cet enseignement doivent être disposées dans les écoles mêmes, et fournies de tout le mobilier nécessaire pour faciliter la tâche des ecclésiastiques et des maîtres, choisis par les familles ou ayant juridiction religieuse dans le ressort, et délégués pour donner la leçon de religion. Les pères de famille disent s'ils veulent que leurs enfants y assistent et quelle communion ils doivent suivre[1]. En somme, dans les écoles libres, lesquelles correspondent à nos écoles communales ou privées, l'enseignement de la religion n'est pas obligatoire, mais l'État le favorise de deux manières : d'une manière négative en n'enseignant jamais rien qui y soit contraire, d'une manière positive en facilitant par tous les moyens possibles, dans l'école même, l'instruction religieuse de l'enfant, si c'est la volonté du père de famille de la lui faire donner.

Je me plais à noter l'importance extrême de ce que j'ai appelé la partie négative, dans le rôle de l'État, et qui consiste à faire respecter par les maîtres des autres branches, la religion en général, et chaque confession en particulier. Cela vaut mieux que cet enseignement dogmatique, mais de mauvaise grâce, matériel, hésitant, qui ne parle ni à l'intelligence ni au cœur, tel que nous le voyons

soumises à l'inspection de l'autorité ecclésiastique. Ceci n'est plus la liberté de l'enseignement, mais un privilège en faveur du clergé catholique *.

* Cette disposition exorbitante, l'inspection ecclésiastique, a été abolie par la loi du 1er juillet 1879. (N. D. T).

[1] Voir Rüttimann, ouv. cité, titre IX.

donné dans certaines écoles de ce côté de l'Atlantique. Car si l'enfant, avec son esprit délié, s'aperçoit que le maître n'accorde pas une grande et véritable valeur à ce qu'il lui explique, cela suffit pour étouffer dans son esprit les germes du sentiment religieux, et déterminer peut-être sa conduite à venir, dans un sens opposé à celui que l'on poursuit par l'instruction religieuse.

Si donc on n'enseigne pas expressément la religion dans les écoles d'Amérique, il ne faut y voir ni hostilité, ni mépris envers elle, mais un hommage rendu aux idées et aux sentiments de la famille, en même temps que le respect de la liberté individuelle. Cette observation ne me paraît pas inutile à faire pour bien établir que la séparation juridique de l'Église et de l'État ne signifie pas guerre et inimitié entre eux. Pour moi, au contraire, une chose entre toutes est évidente : dans les conditions présentes de l'Europe et spécialement de l'Italie, cette séparation juridique est le seul moyen de raviver le sentiment religieux, de renouveler dans l'avenir l'harmonie des intelligences, et de faire concourir les volontés vers un même but ; toutes conditio. s des plus propices au bonheur et au perfectionnement des sociétés humaines.

La question de la bienfaisance me sera plus facile à traiter. Que les hommes dont la vie a été consacrée au service de Dieu, s'estiment plus aptes et mieux préparés que d'autres aux œuvres de charité, cela semble assez naturel. Leur âme devrait être toute pleine d'abnégation, et certes la sollicitude pour les maux et les malheurs du prochain est ce qu'il y a de plus noble dans la religion. Mais, que sous ce prétexte on fasse de la bienfaisance un monopole et un instrument de domination, cela n'est en aucune manière admissible. La charité n'est pas le privilège de quelques-uns, elle est l'héritage commun de tous les hommes de cœur, le jaillissement spontané des âmes bien placées. Aussi, lorsque la piété de ceux qui nous ont précédés a constitué des ressources pour le soulagement des malheureux, l'administration peut en être remise à des laïques aussi bien qu'à des clercs. Si les actes constitutifs désignent ces derniers, ce sera, me semble-t-il, l'un de ces cas où le gouvernement, avec la discrétion et les égards voulus, pourra uti-

lement les réformer et y introduire l'élément laïque. Ainsi vis-à-vis de l'État, l'Église et ses ministres n'ont pas au gouvernement de la bienfaisance publique, plus de titres que tout autre citoyen, et cela est bien d'accord aussi avec les tendances de notre temps à substituer à l'aumône le secours mutuel, et à faire en sorte que le pauvre trouve dans l'épargne, si mince qu'elle soit, un abri contre les revers, la maladie et la vieillesse.

Pour résumer ce qui vient d'être dit, la séparation de l'Église d'avec l'État implique les conditions suivantes :

L'association religieuse doit avoir son existence propre et son organisation reconnue par l'État, dans des limites telles cependant qu'elle ne puisse nuire aux droits individuels, à ceux des autres associations, de l'État lui-même, ou de la société civile.

Les ecclésiastiques rentreront dans le droit commun et seront assimilés aux autres citoyens, pour les fonctions sociales exercées jusqu'ici par eux, ou dont ils réclament le monopole.

Plus d'ingérence ecclésiastique en rien de ce qui est acte civil, plus d'ingérence gouvernementale en rien de ce qui est purement religieux.

Nous avons essayé de démontrer ces choses, de décrire les formes essentielles selon lesquelles devraient être organisées les aggrégations religieuses, et d'esquisser les grandes lignes de la législation qui y correspondrait. Notre thèse a un caractère général; elle s'applique à toute l'Europe, et plus spécialement à l'Italie. On accumule pourtant les objections contre la justice, la possibilité, la convenance de réaliser nos idées. Et même en les accueillant comme un idéal à atteindre graduellement, on demande par quelles voies on pourra y arriver, de quels tempéraments il faudra user dans la période de transition.

Nous essaierons de résoudre ces différentes questions dans le chapitre suivant.

CHAPITRE QUATRIÈME

OBJECTIONS AU SYSTÈME DE LA SÉPARATION, ET RÉPONSES

J'entends les objections se presser en foule contre l'idée ainsi esquissée, et contre la façon de la mettre en pratique. Je les prendrai une à une et j'essaierai d'y répondre. La première et la principale est toujours celle que j'ai déjà combattue dans le chapitre second, mais qui revient sans cesse, à savoir, qu'on ne peut séparer l'Église de l'État, parce qu'on ne peut séparer le croyant du citoyen et couper en quelque sorte l'homme en deux parts. La bonne éducation morale des peuples est le suprême intérêt de l'État : elle vaut plus que les soldats, les juges et les prisons, car elle donne la sécurité aux personnes et aux biens, par le mobile le plus noble et le plus doux, par le respect de la vérité. Il suit de là que l'État ne peut abandonner au caprice et à la volonté des particuliers cette chose capitale dans la vie de l'homme. Si l'on veut que règne autant que possible la justice sur cette terre, il faut y faire concourir toutes les forces sociales, et la première entre toutes, la religion. Voilà pour l'État. D'autre part, si la vie éternelle est la fin suprême de l'homme, si les autres fins terrestres ne sont pour elle que des moyens, si tout au moins elles ne doivent pas la contrarier, n'est-il pas certain que toutes les forces de la société, parmi lesquelles celle de l'État est évidemment l'une des plus efficaces, doivent être mises en commun, pour la favoriser ? Ainsi, sous les



deux aspects, religieux et social, se maintient l'unité de pensée et d'action entre l'État et l'Église. Sans aller jusqu'à déclarer leur séparation impossible, d'autres regardent néanmoins leur accord comme étant du plus haut intérêt pour le bien de l'individu et de la société. Ils admettent sans doute la différence des fins et des moyens, mais ils découvrent assez de rapports entre eux, pour conclure à la très grande utilité et à l'opportunité de l'union, et voir un dommage extrême dans la séparation, laquelle impliquerait en outre un abaissement de dignité pour ces deux grandes institutions. Les États protestants sont dans cet ordre d'idées, surtout lorsqu'ils possèdent ce qu'ils appellent une Église établie et officielle, dont les dignités se confondent avec les dignités séculières, et dont les chefs sont admis quelquefois à participer au pouvoir législatif.

J'ai dit tout à l'heure que le chapitre deuxième en entier est une réponse à ces objections. J'en rappellerai en peu de mots les arguments principaux. Et d'abord, l'unité absolue de l'État et de l'Église, si elle a pu quelquefois être un bien dans l'enfance des sociétés, a été reconnue nuisible par l'histoire à la suite des temps. L'union de l'épée et de la crosse étouffe et anéantit toute liberté, et l'on peut dire que l'un des grands principes introduits dans le monde par le Christianisme, et qui a le plus servi au progrès de la civilisation, c'est précisément d'avoir distingué le spirituel du temporel, rendu à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Telle est la force de cette distinction, qu'après l'introduction du Christianisme, on n'a jamais pu, ni même voulu, au moins théoriquement, confondre encore les deux ordres de choses. Le système théocratique du moyen âge regardait bien l'Empire comme soumis à l'Église, dont il était l'appui et le bras séculier; mais il lui reconnaissait le pouvoir de gouverner librement, en tout ce qui ne touchait pas à l'Église. Le système juridictionnel et le système protestant, bien qu'ils fassent de la religion une institution de l'État, et du prince le chef suprême de l'Église, s'entourent pourtant de précautions, et veulent qu'il soit bien entendu que la suprématie du prince laïque n'affecte que le dehors de l'Église :

dans le for intérieur, qui est le domaine propre de la religion, ils s'efforcent de laisser pleine indépendance à la hiérarchie ecclésiastique et à ses assemblées. Le pape lui-même, pour soutenir la nécessité de son pouvoir temporel à Rome, commençait bien par mettre en avant le peu d'étendue de son territoire et la forme paternelle de son gouvernement. Mais après cela, il était contraint d'en justifier le maintien par cet argument que l'Église, partout plus ou moins assujettie aux prescriptions civiles, avait besoin de posséder un coin de terre où les décrets du souverain pontife ne trouvassent d'obstacles d'aucune sorte.

Et lorsque de la théorie on passe à la pratique, là aussi l'histoire nous montre les difficultés insurmontables de l'entreprise. Montesquieu[1] remarque avec raison que la source de maux la plus empoisonnée chez les Grecs du Bas-Empire, fut qu'ils ne connurent jamais les limites entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, de sorte que ce fut des deux parts une suite d'empiètements. Dans l'Europe occidentale, pendant ce temps, s'agitait le conflit entre les deux pouvoirs, et si parfois il sembla s'apaiser, c'était lorsque l'un des deux tenait l'autre enchaîné. Les concordats n'eurent pas de meilleurs effets : ils marquaient de courtes trêves dont aucune des parties n'était satisfaite, prête à les rompre à la première occasion et à courir aux armes.

La raison en est qu'une fois la société parvenue à un certain degré de civilisation, chacun des éléments constitutifs de l'homme tend à se développer d'une manière indépendante. Il y a en outre dans le sentiment religieux je ne sais quoi de personnel, d'intime, de profond, rebelle à toute contrainte extérieure ; quand il y cède, c'est que l'esprit vivifiant n'y est plus et qu'il ne reste qu'une habitude en quelque sorte machinale[2]. Ainsi, lorsque les jurisconsultes et les hommes d'État du siècle dernier regardaient comme facile de réunir l'Église et l'État sous la discipline de celui-ci, ils ne

[1] Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chap. XXIII.

[2] Si l'on veut voir ce point traité à fond, il faut lire l'ouvrage de Vinet, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. envisagée comme conséquence nécessaire. et garantie du principe*. Paris. 1858.

s'apercevaient pas que la religion, présentée par eux comme un modèle, n'avait plus d'elle-même que l'apparence, et que la substance en avait disparu.

Je le répète : il s'agit ici d'une union juridique, et non d'un accord moral et spontané, lequel est toujours désirable entre tous les éléments sociaux, et donne au contraire l'impulsion au vrai progrès. Il s'agit d'une organisation dans laquelle l'État protège l'Église, tandis que celle-ci prépare convenablement les intelligences à l'obéissance envers l'État. Si donc pareille organisation a été possible dans les temps passés, si elle a eu ainsi sa justification historique, je dis que la condition des esprits dans toute l'Europe et spécialement dans les États catholiques, ne se prête plus à cette alliance juridique, quelle qu'en soit la forme. On conçoit cette alliance comme possible, et efficace jusqu'à un certain point, alors seulement qu'il y a unité de croyances, sinon complète, telle du moins qu'elle permette à l'autorité civile de se déclarer ouvertement et résolument catholique, de travailler à maintenir la religion, à en protéger le culte, à en préserver la pureté, lorsque enfin, le gouvernement peut montrer dans ses lois qu'il ne fait jamais abstraction du dogme; je ne veux pas dire par là qu'un tel État soit intolérant et persécute les dissidents et les incrédules, mais il ne les favorise ni ne les encourage, il ne réserve pas les honneurs dont il dispose à la philosophie libre, ni à cette science qui se propose de miner les bases de toute croyance. Cependant il faut à la fois que l'enseignement des laïques soit religieux, et que l'État ait la haute main sur celui donné au clergé, ces deux sortes d'écoles devant conspirer ensemble à la même fin. Un tel ordre de choses est-il possible en Europe à l'heure présente, spécialement dans les pays catholiques? Est-il possible surtout en Italie ? Il me semble que non, et c'est pourquoi je suis d'avis que seule la séparation de l'État et de l'Église répond au moment historique actuel, pour me servir d'un mot usité aujourd'hui.

Toutes les objections théoriques se résolvent dans celle que nous venons de discuter; il convient cependant de les reprendre plus en détail.



M. Giuseppe Piola, dans un livre plein de hautes et pénétrantes pensées autant que de raisonnements ingénieux, expose ce que veut dire pour lui la liberté de l'Église, et combat les opinions que nous venons de défendre, spécialement la politique ecclésiastique du gouvernement italien dans ces dernières années[1]. M. Piola commence par distinguer les sociétés de droit privé, et les sociétés de droit public, mieux nommées encore, les institutions. Il estime que celles-ci, dirigées vers une fin conforme à la nature de l'homme, sont, à cause de cela, nécessaires et non pas volontaires; dans leur nombre il compte l'Église, et ainsi il serait absurde d'appliquer à celle-ci ce qu'on appelle le droit commun; elle ne peut en effet avoir qu'un droit propre et qui jaillisse de son caractère et de sa fin, comme celui de la commune, de la province, des Œuvres pies, etc. D'où la nécessité d'un accord entre l'Église et l'État, et enfin la juridiction de l'État sur l'Église.

Cette conception est le fondement de toute son argumentation. L'État doit avoir à cœur le développement du sentiment religieux, et par conséquent la bonne organisation et la prospérité de l'institution sociale qui y pourvoit. Et ce n'est pas des Églises en général qu'il s'agit, mais d'une Église spécialisée, ou si cela est nécessaire, de plusieurs Églises dans l'Église elle-même, bien déterminées, précises, ayant en commun certaines croyances dogmatiques, et certains préceptes de morale. Que ce soit là, comme je l'ai dit, l'idée fondamentale de M. Piola, tout l'ouvrage l'atteste d'une manière évidente, bien que l'auteur sente lui-même parfois l'impossibilité pour l'État moderne de professer une foi religieuse. Il veut donc que l'autorité civile prescrive l'enseignement religieux comme le condiment indispensable de l'instruction tout entière des écoles primaires[2]. Plus tard, dans les écoles moyennes, où l'on peut parler davantage à l'intelligence, les principes religieux feront l'objet d'un enseignement spécial. Ce sera dans son essence celui de la morale tirée de la croyance religieuse. « Il ne s'agit pas, dit-il, d'une morale

[1] *Della libertà della Chiesa.* Considerazioni di Giuseppe Piola. Milan, Hœpfli. 1874.
[2] Voir l'ouvrage cité, chap. VI.

sociale, civile, ou, comme on a coutume de l'appeler, indépendante, c'est-à-dire, au fond, la morale des convenances sociales et de l'intérêt temporel bien entendu. Non, cette morale n'est pas celle du sacrifice, de la subordination volontaire de l'homme à une fin supérieure à lui ; par elle il ne deviendra jamais capable de grandes actions, et ce n'est pas avec des citoyens élevés à semblable école que l'État remplira sa fin. Pour nous, nous ne comprenons pas plus la morale indépendante de la foi religieuse, qu'un édifice indépendant de ses fondations[1]. » Mais la morale que, selon lui, l'État devrait répandre et maintenir parmi les citoyens, étant une, de même, il faudrait logiquement déduire du principe posé l'unité de religion. Pour continuer la métaphore, si le dogme est le fondement sur lequel s'élève l'édifice de la morale, ce n'est pas sur des fondements divers, jetés au hasard, mal affermis, non reliés entre eux, ou même opposés, qu'un édifice peut sortir de terre. Est-il admissible aujourd'hui, que l'État prescrive une croyance déterminée, un dogme religieux positif, et ne permette pas d'autre enseignement? Non certes, et M. Piola le comprend bien, mais il tente en vain de s'affranchir de la conséquence de ses prémisses. « Cet enseignement dans les écoles primaires et moyennes, dit-il, pourrait être donné aussi bien par un laïque que par un prêtre, un ministre protestant ou un rabbin, pourvu que ce soit un homme qui professe consciencieusement sa religion. Fermons la chaire des écoles primaires et moyennes à l'athée, au matérialiste, au sceptique et même au simple déiste. Éloignons de ce sacerdoce quiconque s'est châtré l'esprit de l'idée et du sentiment religieux. Nous ne confierons pas l'éducation morale et intellectuelle de nos enfants à de pareils eunuques[2]. »

Ce discours peut renfermer une grande part de vérité, mais pour être efficace, il faut que celui qui le tient croie au dogme dont il demande l'enseignement comme l'indispensable principe de la morale. L'État doit-il, peut-il aujourd'hui faire cet acte de foi? Le père de famille seul le peut ; dans sa bouche, ce discours semble

[1] Ouvrage cité, chap. VI, p. 203.
[2] Chap. VI, p. 198 et suiv.

pleinement justifié, pourvu qu'il soit prononcé avec sincérité et conviction. Il me paraît que déjà M. Piola dévie et, si l'on peut dire, déroge de la pureté native de son idée, lorsqu'il permet à l'État, travaillant à développer les croyances religieuses dans l'âme des citoyens, d'osciller, presque indifférent, entre le catholicisme et le protestantisme, et d'accepter même la doctrine israélite. Cette tolérance lui fera souvent une situation difficile dans laquelle, à la longue, il ne pourra se maintenir. J'ai rapporté plus haut de quelle façon le serment, prescrit dans tel des États-Unis d'Amérique pour l'obtention des emplois publics, s'était transformé peu à peu, et cet exemple vient ici à propos. D'abord, il fallait jurer d'appartenir à l'Église évangélique, puis il suffit de jurer qu'on était chrétien, puis qu'on croyait en Dieu et en l'immortalité de l'âme ; enfin tout serment religieux a été aboli. C'est la marche inévitable des choses aujourd'hui [1]. Un enseignement moral fondé sur le catholicisme est chose claire et précise. Un enseignement moral selon le christianisme laisse déjà quelque incertitude ; il a toutefois un point fixe : la divinité de la doctrine enseignée par Jésus. Mais lorsque, délaissant le Nouveau Testament, nous nous contentons de l'Ancien, déjà la morale elle-même varie. On a franchi le pas, l'enseignement, peu à peu, abandonne le champ du concret pour s'élever à ce qui est plus général et abstrait ; il finira par se transformer en une morale purement humaine, celle précisément dont M. Piola ne veut pas. Le père de famille, au contraire, a une idée positive de la religion dans laquelle il veut que son fils soit élevé ; il exige donc que celle-là lui pénètre l'esprit, et nulle autre que celle-là. Il ne peut se contenter d'un enseignement moral déduit de croyances religieuses

[1] A propos du serment de M. Bradlaugh, cette même idée a été dernièrement exprimée par M. Gladstone (séance de la Chambre des communes du 22 juin 1880), dans les termes suivants : « We have been driven from the church ground ; we have been driven from the protestant ground ; we have been driven from the christian ground and now it appears there is to be a final rally upon this narrow and illogical basis of theism. That will go wither your protestantism and your christianity have gone.

« There is theory that it does not matter what god you worship, provided you worship some god or other and I must confess in my opinion there is a greater danger of irreverence and impiety in this kind of loose and rambling theory than there is a frank aknowledgement of the absolute separation that has been drawn in the spirit of the law of this land and, as I believe, n the letter of the law of this land between civil duties and religious duty. » (N. D. T.)

communes à l'israélite et au chrétien, au protestant et au catholique : il dira avec plus de conviction et, ajoutons-le, avec plus de raison cette fois : « Ce n'est pas dans cet enseignement que mon fils pourra puiser l'abnégation, la résignation, l'espérance. » Que va donc faire l'État, étranger désormais à toute religion révélée? Il ne lui reste qu'à s'abstenir. La liberté dunnera ici d'elle-même satisfaction au besoin religieux ; l'État y est devenu inhabile, lorsqu'il s'est émancipé dans ses actes politiques et législatifs, de toute furme religieuse déterminée.

Je me suis attaché à examiner ce point, parce qu'il m'a paru bien fait pour montrer où gît la différence, en quelque sorte originelle, de nos opinions, et qu'en fait d'enseignement surtout l'on peut le mieux mesurer la tendance et justifier l'action de l'État.

Mais, dans ma hâte, j'ai négligé de noter que la comparaison faite par M. Piola de l'Église avec la Commune et la Province, n'est pas admissible, et qu'on ne peut en déduire *des conclusions légitimes*. La Commune et la Province ont des attributions qui se rapprochent beaucoup de celles de l'État. On pourrait presque dire qu'elles sont l'Etat lui-même en raccourci, c'est-à-dire circonscrit dans son étendue, ses fonctions et ses ressources, mais toujours avec la caractéristique de commander ou de faire défense, sous la sanction d'une peine, et de contraindre les citoyens à accomplir certains actes, à payer certains impôts, à prêter certains services, ou à s'abstenir de faire ce qui serait nuisible ou désagréable à autrui. M. Piola remarque que certaines institutions dont le but n'ost pas unique, mais multiple, sont ainsi déterminées par leur sujet et non par leur objet. Autre trait qui leur est particulier encore : Si une institution spéciale vient à disparaître, elles peuvent lui être substituées jusqu'à un certain point et la suppléer [1]. Dans cette catégorie, rentrent, selon l'auteur, la Commune et la Province : il en est autrement de l'Église, laquelle est déterminée par son objet propre. Pour échapper à la Commune et à la Pro-

[1] Ouvrage cité. chap. I.

vince, il suffit de sortir de leur territoire ; le domaine de l'Église, au contraire, est purement idéal, ses injonctions sont d'ordre moral ainsi que ses prohibitions ; elle n'a d'autre peine à infliger que l'admonition, la pénitence ou le retranchement du corps des fidèles.

Il y a ici divergence réelle entre nous. En effet, si l'État regarde la religion positive comme une institution sociale nécessaire à ses propres fins, il ne peut rester indifférent à son maintien, il est tenu de la protéger. Ainsi l'exercice d'un culte ou la pratique de certaines œuvres de piété, aura un caractère juridique et méritoire vis-à-vis de l'État ; ceux qui ne professent pas cette religion positive ne seront pas punis sans doute, les idées de l'époque ne le comportant plus, mais on devra les regarder tout au moins comme de mauvais citoyens et les tenir, autant que possible, éloignés du gouvernement de la chose publique.

La question de juridiction marque bien aussi, selon moi, la différence d'opinions entre M. Piola et moi [1]. Il trouve étrange que la connaissance des effets juridiques d'un décret ecclésiastique ou d'un acte canonique passe du pouvoir administratif au pouvoir judiciaire. Si le tribunal, dit-il, avant de déterminer le droit, naissant de ce décret ou de cet acte, juge de leur validité, dit s'ils sont ou non conformes aux lois de l'État, à l'ordre public, aux droits privés, n'est-il pas investi du droit d'*exequatur* et de *placet*, qui apppartenait autrefois à l'État ?

Si l'on y regarde bien, la question se présente de la même façon dans beaucoup d'autres parties des constitutions modernes. Le système des monarchies absolues ou des républiques aristocratiques, donnait au gouvernement la faculté de régler par avance beaucoup d'actes du citoyen : on voulait alors par des moyens préventifs éviter des maux sociaux. Le système libéral, celui du règne de la loi, n'ôte pas au citoyen la faculté de faire, et par conséquent non plus ne l'empêche pas de faire le mal ; l'action de l'État commence alors seulement que le mal se manifeste, et elle

[1] Ouvrage cité, chap. v.

se borne à réprimer et à punir la violation des lois. Ainsi, pour en arriver au cas actuel, autrefois l'État prenait connaissance de tous les actes de l'Église, soit en intervenant dans ses synodes et ses conciles, soit en se réservant l'approbation des actes eux-mêmes, avant leur publication. Par son *vu* ou son *exequatur*, il en venait à reconnaître la validité, l'efficacité civile de l'acte, et par suite il lui prêtait son bras et sa force pour l'exécution; tandis que d'autre part, si les prêtres refusaient de se soumettre en quelque chose à ses décisions, il annulait leurs actes et les frappait eux-mêmes, comme d'abus. Le système préventif était appliqué dans toute son étendue. Dans notre conception, au contraire, l'État laisse l'Église délibérer ses statuts, rendre ses décisions, selon certaines formes et des règles générales déterminées par la loi, et pour le surplus, il se borne à demander qu'ils n'aient rien de contraire aux lois et aux droits des citoyens. L'action de l'État commence, lorsque de ces statuts, de ces décisions, on veut faire sortir un droit civil concernant les personnes ou les biens, avec effets matériels et sanction. L'État attend ce moment et remet au tribunal de décider, non seulement la question de droit qui dérive de l'acte canonique, mais encore et préalablement, si l'autorité dont il émane était légitime, et s'il ne renferme aucune disposition contraire au droit commun. Il n'y a là rien de particulier, rien en quoi le tribunal soit ou paraisse incompétent. M. Piola examine quelque part le titre du Code de procédure civile[1], où il est parlé de l'exécution à donner en Italie aux sentences prononcées par des tribunaux étrangers. Un examen préliminaire, ou comme on l'appelle, un *jugement préparatoire*, est exigé sur la compétence du tribunal étranger, la régularité de la procédure, et le point de savoir si la sentence ne renferme pas de dispositions contraires à l'ordre public ou aux institutions du Royaume. Pour appliquer ces principes à l'Église, M. Piola veut y ajouter cette condition, « que la sentence soit conforme aux lois ecclésiastiques reconnues par l'État ».

En quoi consiste cette reconnaissance, et comment s'opère-t-elle?

[1] Ouvrage cité, chap. v, p. 100 et suiv.

M. Piola l'exige pour chacune des décisions de l'Église. Aussi demande-t-il avant tout qu'on distingue les dispositions du droit canon et les bulles du pape en deux catégories : celles reconnues par l'État et qui ont comme telles des effets civils; celles non reconnues, et nulles vis-à-vis des tribunaux. Nous disons au contraire : l'efficacité civile d'une décision ou d'un acte ecclésiastique est prononcée par le tribunal, lequel, avant faire droit sur le cas spécial en litige, examine et déclare si cette décision ou cet acte est ou non contraire aux lois de l'État. C'est la procédure et la forme qui s'harmonisent le mieux avec le caractère de nos autres institutions. On dira qu'il n'y a pas de jurisprudence, qu'on court le risque d'interprétations disparates; mais ce risque existe en toute autre matière juridique. Si la jurisprudence ne s'est pas formée, c'est qu'on a suivi jusqu'à présent le système préventif, au lieu de s'en tenir à la répression des actes positifs; elle se fera à mesure que les cas se présenteront, comme elle s'est faite aux États-Unis. Elle résoudra peut-être bien des problèmes qui nous paraissent aujourd'hui inextricables; elle sera plus juste, mieux appropriée à son objet, que ne le seraient les décrets d'une autorité administrative, rendus d'une manière générale et hors de toute application pratique. Ici se manifeste donc, comme je l'ai dit plus haut, la substitution du système répressif, essence des États libres dans les temps modernes, au système préventif, et en cela consiste la divergence de vues sur la juridiction, entre M. Piola et nous.

Rappelons cependant ce que nous avons dit, au chapitre précédent, sur les sociétés d'intérêt privé. En Italie comme dans beaucoup d'autres pays, une société industrielle ou commerciale ne se constitue qu'en vertu d'une ordonnance royale, qui la reconnaisse et en approuve les statuts, en les modifiant même parfois. Or, quel est le vœu depuis longtemps exprimé? N'est-ce pas de voir abolir cette autorisation préalable et d'y substituer, comme en Angleterre, une loi générale, déterminant les formes dans lesquelles les sociétés se constitueront et un enregistrement qui donne la notoriété à leur existence, et à leurs statuts? Quand ce sera fait, et cela se fera certainement avant peu, supposons qu'une contestation

s'élève sur un droit naissant des statuts de l'une de ces sociétés. Le tribunal, avant d'appliquer au cas spécial les articles du code relatifs aux contrats, examinera si les statuts dont il s'agit n'ont rien de contraire aux lois générales de l'État, et dans l'affirmative les déclarera nuls et de nul effet.

C'est le sens que nous donnions au mot droit commun, lorsque nous en réclamions l'application à l'Église. Ce n'est pas que nous trouvions dans la législation actuelle toutes les dispositions nécessaires à la séparation de l'Église et de l'État. Il s'agit en partie *de jure condendo*, et non *de jure condito*; c'est pourquoi, comme Mamiani le remarque très bien, il importe d'étendre le droit commun[1]. Il faut le compléter, en se conformant vis-à-vis de l'Église aux principes généraux du droit et de l'équité, et de même qu'il n'a pas à lui concéder de privilèges d'État, il ne s'inspirera pas non plus de sentiments de suspicion et d'hostilité à son égard.

Ceci dit, il nous sera facile de réfuter la thèse de M. Piola dans ses détails. Il ne veut pas que les synodes et les conciles soient convoqués sans la permission de l'État; ce ne sont pas, dit-il, des réunions privées à considérer au point de vue de leurs statuts; ce sont des réunions de droit public[2]. Pourtant il ne pourrait pas plus empêcher une réunion de prêtres, que celle de n'importe quels autres citoyens en possession de leur liberté. Et une fois réunis, qui pourra rechercher si les délibérations qui y seront prises sont ou non de nature à intéresser l'État? Ce n'est qu'après l'événement, c'est-à-dire la délibération prise, qu'on pourra la connaître. Certes, s'il y eut jamais une assemblée ecclésiastique solennelle, ce fut le concile du Vatican de 1869; s'il y eut à définir des points d'importance majeure, c'est là qu'ils le furent. Tous les gouvernements de l'Europe cependant renoncèrent spontanément au droit si souvent exercé autrefois de s'y faire représenter et d'y exposer leurs idées : ils comprirent comme d'instinct, quelle triste figure y ferait un

[1] T. Mamiani, *Teorica della religione e dello stato*, chap. XI. *Del doversi ampliare il diritto comune*.

[2] Ouvrage cité, chap. II.

diplomate se levant pour discuter un point de théologie, et comme l'autorité même des gouvernements bien loin d'y gagner, en serait diminuée.

M. Piola maintient l'*exequatur* et le *placet* dans les publications ecclésiastiques pour s'assurer qu'elles sont régulières dans la forme, n'excédant pas les attributions des pouvoirs ecclésiastiques, et conformes aux lois de l'État. Ce ne sont pas là, dit-il, des articles de journaux, et la liberté de la presse n'est pas en jeu ; mais ces publications créent des droits et des obligations civils[1]. Oui sans doute, répondrons-nous, ils créent des droits et des obligations, mais d'une espèce contractuelle, et leur accomplissement n'aura l'appui de l'État que si le principe d'où découle l'obligation, n'offense ni les lois générales, ni les droits privés. Il faut remarquer d'ailleurs que lorsque l'État se réservait à lui-même le vu, préalable à la publication d'un acte ecclésiastique, il pouvait effectivement en arrêter l'impression, et l'empêcher de parvenir à la connaissance du public. Aujourd'hui, au contraire, la bulle et le décret seraient déjà imprimés, lus, répandus partout, avant que l'autorité civile eût prononcé, et la défense de publier serait aux yeux des populations, impuissante et ridicule. Et qu'on ne dise pas : toute autre publication est sans caractère officiel, celle-ci est seule authentique, car déjà dans l'intervalle, l'opinion a eu le temps de se former, et le public a pris parti, sans attendre le bon plaisir du gouvernement.

M. Piola veut aussi que l'État soit appelé à approuver l'élection des membres du clergé, de la même façon qu'il approuve la nomination des directeurs des établissements de bienfaisance, des médecins et des instituteurs communaux[2]. Il reconnaît que la première liberté d'une association quelconque est celle d'élire ses chefs ; aussi n'est-ce pas un droit d'ingérence qu'il réclame, mais un simple droit d'approbation. L'exemple des médecins et des instituteurs communaux est mal choisi ; très souvent dans ces cas, la ratification n'est pas requise; le fût-elle même, cela ne prouverait rien,

[1] Ouvrage cité, chap. III.
[2] Ouvrage cité, chap. IV.

car il s'agit là d'institutions qui font en quelque sorte partie intégrante de l'État. De plus, les établissements de bienfaisance ne possèdent pas de corps électoral, vivant et agissant; on comprend donc que l'approbation des actes concernant leur administration, soit exigée. Il faut d'ailleurs réfléchir à ceci. Ou bien l'approbation est une simple mesure de police, empêchant le curé ou l'évêque désigné, de susciter des troubles dans le diocèse et dans la cure, et dans ce cas le droit de l'État reste toujours entier; on ne pourra taxer de préventive la défense faite à l'ecclésiastique d'agir, et en certains cas d'occuper son siège, l'État ayant le devoir de veiller à la sécurité publique et d'écarter les causes de trouble. Ou bien, l'approbation est quelque chose de plus, elle implique la connaissance des qualités et des défauts de la personne désignée, et ici sur quels fondements l'État peut-il baser son jugement? Lorsque l'État entretenait et surveillait les séminaires, que les facultés de théologie florissaient dans les universités scientifiques, les informations propres à justifier l'octroi ou le refus de la dignité à conférer, pouvaient, on le comprend, être obtenues pendant ce noviciat public. Mais en l'absence de ces éléments, le prêtre étant élevé et instruit en dehors de toute tutelle gouvernementale, sur quoi peut reposer le jugement de l'État? Sur des informations vagues: ce sera donc un jugement arbitraire, c'est-à-dire ce qu'il y a de pis.

Si, comme nous l'avons déjà dit, le système répressif doit prendre, dans les choses publiques, la place du système préventif, si l'autorité judiciaire acquiert ainsi une compétence qui appartenait à l'autorité administrative, nous ne pouvons admettre avec M. Piola[1], cela est évident, le maintien de la juridiction pour abus, dans la forme de jugement possessoire et d'arrêt de cassation, ni le maintien de l'action privée, encore moins celui de l'action publique, qui seraient portées devant le Conseil d'Etat, et non devant les tribunaux ordinaires. En parlant de l'appel au prince, l'auteur s'appuie sur de Marca, lequel affirme que ce jugement extraordinaire appartient au

[1] Ouvrage cité, chap. v.

prince, en vertu de la protection qu'il accorde à l'Église[1]. Or, cette protection n'existe plus précisément. Il reste la protection générale accordée par l'État à tous les citoyens et à toutes leurs associations; la protection spéciale qui liait l'Église à l'État est abolie, et les ingérences qui en découlaient le sont aussi.

Nous avons déjà parlé plus haut de l'enseignement : reste la question des biens de l'Église. M. Piola soutient, en thèse générale, que l'État peut lui dénier le droit de propriété[2]. Nous croyons, au contraire, que ce droit est le complément nécessaire et naturel de toute association ou institution, surtout quand elle est destinée à durer. Lui refuser la sécurité de sa subsistance dans l'avenir, refuser à ceux qui en font partie, le droit et la consolation de lui donner ou de lui léguer leurs épargnes, c'est contredire, à notre avis, aux principes de liberté et de justice. L'État pourra bien déterminer les formes, les modes, les limites de cette propriété, mais la nier absolument, serait de la violence. Certes, toute Église peut vivre même sans posséder, comme a vécu l'Église chrétienne dans les Catacombes ; mais ce n'est pas là une condition normale des choses ; ce n'est pas la justice sociale à laquelle nous aspirons, et que nous voudrions voir réalisée dans le monde. Et semblablement, une fois admis le droit de propriété, nous ne pouvons non plus approuver cette idée de M. Piola, qu'il appartient à l'État, non à l'Église, de changer la destination du patrimoine ecclésiastique. Ici, sans doute, l'État peut prévoir le cas ou la fin à laquelle le patrimoine était destiné, disparaisse ou se transforme, et statuer alors sur les modifications proportionnelles à faire subir au patrimoine lui-même. Mais, qu'on le remarque bien, l'État, en bonne justice, donne les règles générales et les modes de procéder. Il ne dispose pas des biens à son gré, pour les faire passer d'un usage à un autre. Une question tout à fait analogue est soulevée à propos des œuvres pies : il arrive parfois que les intentions du fondateur ne trouvent plus à se réaliser dans

[1] « Illi jure patrocinii tantum hæc disceptatio extraordinaria competere possit. » De Marca, *Concord. Sac. et imp.* Liv. IV, c. VII, 1 et 2 ; apud Piola, ouvrage cité, p. 105.

[2] Ouvrage cité, chap. VII.

les conditions nouvelles de la société ; le changement peut même être tel que les intentions sont, non seulement frustrées, mais travesties. La loi doit pourvoir à ces éventualités, et il en sera de même des biens ecclésiastiques, comme nous l'avons déjà fait voir amplement au chapitre précédent. Mais, laisser à l'État la pleine latitude de disposer de ces biens, n'est pas plus juste, à notre avis, que de lui abandonner la libre disposition du patrimoine des pauvres. La confiscation des biens du clergé, opérée chez beaucoup de nations, n'a de raison et d'excuse que dans une réaction naturelle de l'État contre les richesses exorbitantes de l'Église, et l'abus qu'elle en a fait. C'est une phase historique, et comme telle, elle se justifie peut-être, mais on ne peut la donner comme modèle et comme règle à une société bien ordonnée.

Si nous ne sommes pas d'accord avec M. Piola sur les principes exposés plus haut, nous adoptons au contraire, très volontiers, son idée de l'abolition du bénéfice ecclésiastique. Ici, nous entrons véritablement, nous paraît-il, dans le champ des pures formes, et cette forme féodale peut être rejetée par la loi, comme tant d'autres de cette époque l'ont été. M. Piola admet la personnalité juridique du diocèse et de la paroisse[1]; mais il voudrait que leur patrimoine fût confié à une association laïque, qui l'administrerait, et soumis aux règles ordinaires de surveillance du gouvernement sur les biens des fondations ; et, en ce point, nous sommes presque entièrement d'accord avec lui.

Enfin (et ceci représente le système tout entier de M. Piola, du moins tel que nous l'avons compris), il voudrait que l'État poursuivît la réforme interne de l'Église, soit par la façon décrite plus haut d'administrer les biens ecclésiastiques, soit en provoquant la réunion des assemblées délibérantes de l'Église, soit par le développement intellectuel et moral du clergé, soit autrement. De cette façon l'État, selon l'auteur, laisse parfaitement libre l'action ecclésiastique, laquelle fait les réformes ; il se borne à les provoquer par les moyens qui lui appartiennent légitimement, et

[1] Ouvrage cité, chap. VII.

ces moyens ne lui manquent pas [1]. Mais, pour que l'État puisse provoquer une réforme, il faut qu'il ait une idée, et de ce qu'il y a de défectueux dans la condition ancienne, et de ce qu'on peut y substituer ; il y aura donc un idéal religieux dont il cherchera à se rapprocher. Et cet idéal ne sera certainement pas celui de l'Église, si l'on entend par là, la hiérarchie ecclésiastique qui, dans l'hypothèse présente, résiste et s'oppose aux prétentions de l'État. Ce ne sera pas non plus celui de la majorité des fidèles que personne ne s'inquiète de consulter ; l'État ne saurait d'ailleurs comment leur soumettre la question. Quel sera donc cet idéal ? M. Piola n'aurait-il pas ici une belle occasion de s'appliquer à lui-même ces apostrophes dont il est si prodigue avec ses adversaires : « Quel imbroglio ! Quel bouleversement des choses ! Quels conflits de compétences [2] ! »

La solution du problème semble beaucoup plus facile pour nous. A notre avis, l'État ignore les réformes à faire dans l'association religieuse et il est inhabile à les déterminer. Son rôle se borne à reconnaître l'association, à la délivrer des entraves dont elle s'est plainte si longtemps, à lui donner toute la liberté légitime ; il exigera d'elle, par contre, qu'une minorité ne puisse, à la longue, dominer la majorité des fidèles contre sa volonté, que les vœux de cette majorité arrivent à se faire entendre de l'association entière, que les fidèles, mais les fidèles seulement, puissent, à leur gré, provoquer les réformes qu'ils jugent le plus conformes à leur sentiment religieux et à la fin pour laquelle ils sont associés. Ceci nous semble possible, pratique, et aucune hiérarchie ecclésiastique ne nierait certainement, en principe, la convenance d'écouter les vœux des fidèles ; si elle n'y faisait pas droit à la longue, ceux-ci, grâce au patrimoine administré par eux, sauraient bien l'y contraindre. En somme, par le principe électif introduit dans cette administration, l'État pourra mettre les fidèles en état de faire sentir et prévaloir leur volonté, et ne pourra jamais se substituer à eux et faire leur office.

En même temps qu'à M. Piola, j'ai répondu aussi, me semble-t-il,

[1] Ouvrage cité, conclusion, p. 249.
[2] Ouvrage cité, p. 66.

à M. Friedberg, qui soutient les mêmes propositions dans son livre, plein d'ailleurs de fortes pensées et d'une érudition distinguée : *Les limites entre l'État et l'Église*[1]. M. Friedberg va même plus loin. Il regarde le prêtre comme étant, au moins indirectement, une sorte de fonctionnaire, auquel l'État confère en quelque façon une mission civile [2]. C'est admettre la compétence de l'État en matière de religion, et même le devoir pour lui de veiller à sa fidèle observance, de s'immiscer dans ses pratiques, en somme faire de l'Église un organe essentiel de l'État. Mais si le prêtre a une mission civile, il faut que le système soit coordonné dans toutes ses parties, et on ne comprend pas pourquoi on a dépouillé le clergé, au profit des laïques de tout ce qui se rapporte à l'état civil, donné les cimetières aux communes, établi le mariage sans acception de religion, etc.; si le prêtre est un fonctionnaire, même indirect, de l'État, comme l'est en certains cas le syndic[3] d'après notre législation, personne ne peut mieux que le prêtre remplir ces fonctions que les codes modernes lui ont précisément enlevées.

M. Friedberg donne encore contre la séparation de l'Église et de l'État d'autres raisons déduites de l'expérience américaine et des conditions de fait de l'Église, surtout de l'Église catholique. Nous en parlerons plus loin.

Restons pour le moment dans les objections théoriques et générales, et disons quelques mots de M. Raphael Mariano, écrivain sérieux et convaincu qui combat la séparation de l'État et de l'Église, parce qu'à son avis la fonction fondamentale de l'État est l'éducation matérielle, morale et intellectuelle du peuple; or, parmi les éléments qui concourent à l'éducation morale, le plus important est l'élément religieux. Au fond, dit-il, c'est dans la religion que le

[1] Emil Friedberg, *Die Granzeu zwischen Staat und Kirche*, Tübingen, 1872. L'ouvrage est divisé en trois parties.

[2] Wir wollen auch dem Staate keine directen Befügnisse auf die Pfründbeselzung zusprechen. Aher der Staat soll..., jedem Pfründeinhaber, um und so auszudrücken gewissermassen die *missio civilis* ertheilen müssen. » 3e part., § VI, p. 790. Et plus loin : « Wir haben ohen für die Einsetzung der Geistlichen ein staatliches *exequatur* verlangt, die Ertheilung einer *missio civilis*. Wir sind der Ansicht dass diese *missio civilis*, so ange wirkt bis der Factor der sie gegeben hat, sie wieder aufheht. » IIIe partie, § VIII, p. 811.

[3] L'équivalent en Italie, du maire ou bourgmestre. (N. D. T.)

peuple trouve le fondement absolu, la sanction impérative de sa vie morale, de ses vertus, non seulement privées et domestiques, mais publiques et civiles, de son amour pour la patrie, de son respect pour les lois; rien n'est donc plus important, même pour ces fins, que la religion[1]. Et ceux qui veulent que l'État en Italie se désintéresse de la question religieuse, entreprennent une œuvre insensée et contraire au bien de la patrie. En effet, le rétablissement intégral de la vie interne dans la pensée, les sentiments et les croyances d'un peuple, est la condition décisive de sa renaissance; cela est vrai surtout pour l'Italie. Elle a besoin de vaincre les superstitions, le scepticisme et l'indifférence qui l'accablent et l'anéantissent. C'est ainsi qu'elle brisera véritablement les chaînes de la servitude, et qu'elle préparera sa grandeur à venir[2].

Je suis d'avis, comme M. Mariano, de donner à l'élément moral et religieux une importance majeure dans la vie des nations. Mais je dis qu'ici on suppose démontrées beaucoup de choses qui ne le sont pas, à savoir, que l'État est capable de juger du vrai et du faux en fait de religion; qu'il lui appartient de défendre et de protéger l'un, de repousser l'autre; qu'il a des moyens efficaces dans les conditions de la société moderne pour le faire. Le lecteur sait déjà que nous n'admettons pas ces propositions.

L'État antique, dit M. Mariano, avait la conscience bien claire de l'unité indissoluble du sentiment en politique, en morale et en religion. Oui sans doute, parce que la religion chez les anciens n'était pas autre chose qu'un instrument de règne. Les Romains nous en fournissent le plus remarquable exemple. Qu'on lise les discours de Machiavel sur les décades de Titelive[3] où il proclame l'importance à donner à la religion, et comment les Romains s'en servaient pour remettre l'ordre dans la cité, mener à bien leurs entreprises et apaiser les troubles. Guichardin[4] est du même

[1] Raffaele Mariano, *la Libertà di coscienza*, Milano, 1875. — *L'Individuo e lo Stato*, Milano, 1876.

[2] Ouvrage cité, *Lib. cosc.*, p. 33, 66. — *Ind. e Stato*, p. 246, 254, 286, 297.

[3] Liv. I, chap. XII et XIII.

[4] Considérations sur les discours de Machiavel aux chap. cités. *Opere inedite* di F. Guicciardini, Florence, 1857. t. .

avis : « Il est certain que l'armée et la religion sont le fondement principal des républiques et des royaumes, et tellement nécessaires que l'une d'elles manquant il manque une partie vitale et substantielle... Et certes, soit prudence, soit bonheur chez les Romains, soit l'un et l'autre ensemble, il est admirable que ces deux premiers rois excellassent au plus haut point, l'un dans les arts de la guerre, l'autre dans ceux de la paix, et que le premier en date fût celui de la guerre, parce qu'avec les armes il donna tant de vie à la cité nouvelle, qu'elle put attendre que Numa l'organisât par la religion. »

Cette identification de l'État et de l'Église prouve une civilisation différente de la nôtre, mais ne prouve pas qu'elle soit meilleure. L'un des progrès les plus grands réalisés par le christianisme, a été précisément, comme je l'ai déjà dit, de séparer la conscience du domaine des choses extérieures, et de revendiquer pour elle la liberté, contre la tyrannie de l'État.

Il ne faut pas confondre la Société avec l'État. L'État est un organe très noble et très important de la Société, comme protecteur du droit, et à d'autres titres que nous avons énumérés au chapitre second. Non seulement il fraie la route devant l'activité privée, mais il supplée et complète ce qui manque à celle-ci pour donner satisfaction aux intérêts généraux. Néanmoins, on ne dira pas que l'État doive se substituer à l'individu et à l'association, et que sa fin propre embrasse et comprenne toute autre fin sociale.

Nous avons démontré que le but de l'État est diffférent de celui de l'association religieuse, et, d'un autre côté, qu'il est inhabile à discerner et à déterminer le degré de vérité qu'il peut y avoir dans les diverses croyances. De ces considérations générales, passant à celles plus pratiques qui tiennent à l'état actuel de la société européenne, nous avons constaté un affaiblissement marqué de la foi dans les esprits, l'existence de nombreuses et diverses confessions, une lutte ardente entre les tendances scientifiques et religieuses, une profonde obscurité dans la conscience des hommes sur les éternels problèmes qui regardent leur origine et leur fin en ce

monde. De ces traits, nous avons conclu à la non immixtion de l'État dans les matières religieuses.

Dans cette situation, comment prétendre que l'État fasse profession d'un dogme, provoque une réforme dans l'organisation du clergé ou même s'allie simplement à l'une des Églises existantes? N'est-il pas présumable, qu'au lieu de trouver là un moyen d'accomplir sa mission propre, il n'en soit détourné au contraire? Et, vraiment, après avoir soutenu la thèse indiquée plus haut, quels conseils pratiques M. Mariano a-t-il à donner au gouvernement? Il voudrait qu'on fît ou qu'on tentât quelque chose en Italie, non pour détruire et annuler le catholicisme, mais pour le corriger, le purifier s'il était possible, en soi, et dans sa forme extérieure[1]. D'ailleurs les moyens d'exécution, quand on les compare, ne diffèrent pas de ceux que nous avons rencontrés dans le livre de M. Piola, et se réduisent au fond à renouveler en partie le système juridictionnel. Cependant l'auteur sent chanceler sa foi dans les effets du système : « Si le besoin d'une réforme spirituelle, dit-il, n'est pas compris spontanément et intérieurement, si les consciences ne ressentent pas d'elles-mêmes la force de la vérité, personne ne peut les en pénétrer du dehors, ni la susciter par des moyens mécaniques et artificiels[2]. » Et cela est très vrai[3]. Une rénovation spiritualiste ne pourra se faire jour en Italie et en Europe, par des combinaisons extérieures, des mesures gouvernementales, ou la contrainte, elle jaillira spontanément des âmes, laissées à la pleine liberté d'elles-mêmes; ne trouvant pas dans le monde la satisfaction à laquelle elles aspirent, elles s'élèveront vers Dieu comme vers l'idéal de tout bien. La formule Cavourienne est accusée de conduire à l'atomisme religieux[4]; ce qui n'est pas juste, puisqu'elle laisse subsister et favorise même de toutes manières l'association.

[1] Mariano, *L'Individuo e lo Stato*, p. 264.

[2] Id., ib., p. 84.

[3] La Commission évangélique qui s'était formée pour la réforme de l'Eglise en Italie, l'avait bien vu : « Il was (dit le rapport de 1873, p. 9) it was neither to be expected nor to be desired that the italian government should undertake the official promotioo of a religious reformation : that such reform must be and would only be the product of a revival of the religioua sentiment, and of a new direction given to the ecclesiastical reasoning of the italian people. »

[4] Mariano, ouvrage cité, p. 77.

Mais, quand cela serait, il faudrait dire que, si le corps vieilli a perdu sa force de cohésion, c'est de l'atome qu'il faut repartir pour en constituer un nouveau. Ainsi l'individu, rentrant en soi-même, loin de se laisser aller à une incrédulité frivole et irréfléchie, cherchera, au fond de sa propre conscience, ces forces, que ne lui donnent plus ni les doctrines traditionnelles, ni le culte accoutumé, ni des pratiques vides de toute inspiration sincère.

Dans son livre sur l'*Église et les Sociétés chrétiennes*, M. Guizot exprime cette pensée, que l'État et l'Église, en se séparant, perdent de leur dignité, de leur sécurité, de leur autorité, et roulent l'un et l'autre vers la décadence [1]. Le pouvoir civil, dit-il, n'ayant plus avec les citoyens que des rapports d'affaires et d'intérêts, et étant tenu à l'écart, pour ainsi dire, de tout principe et de tout sentiment religieux, se matérialise. L'Église, dépouillée de son caractère public, ne rencontre plus dans les populations le même respect ; en outre, elle court le risque d'exagérer ses doctrines, ayant perdu le sens des choses nécessaires à l'ordre civil.

Disons-le franchement : ce sont là des assertions inacceptables. L'État, uniquement parce qu'il est séparé de l'Église, ne se confine et ne se plonge dans les seules affaires et les seuls intérêts. Les lois ont un champ d'action bien plus vaste, et embrassent un grand nombre de relations morales, qui affectent la famille et la communauté dans son ensemble. Par sa séparation d'avec l'État, l'Église ne perdra pas davantage le sens des choses nécessaires à l'ordre civil. Au contraire, obligée de voler de ses propres ailes, luttant chaque jour sur les doctrines et sur les faits, et s'efforçant de vaincre, elle se frotte aux hommes et aux choses, et par là même, elle en comprend mieux les nécessités quotidiennes. Elle est bien plutôt inclinée à les mettre en oubli, alors qu'elle trouve son appui dans l'État et qu'elle tient de lui la sécurité de son existence. Les pouvoirs sans contrepoids ni contrôle, abusent plus facilement que d'autres ; ne rencontrant pas d'obstacles, ils ne se sentent pas tenus à la modération, et ils entreprennent sur les droits d'autrui.

[1] Guizot, *l'Eglise et les Sociétés chrétiennes*. 1861, chap. VIII.

Je n'accepte pas non plus comme vraie cette assertion que, dépouillés du caractère officiel, les ministres de l'Église perdraient en dignité et en respect : j'oserais peut-être dire, au contraire, que, dans leur indépendance ils en acquerraient davantage.

S'il y a une part de vérité daus l'opinion de M. Guizot, elle appartient à un ordre de principes plus général, et se rapporte aux effets de la division du travail, transportés dans la morale. Les économistes modernes, on le sait, ont observé très justement que le progrès de la civilisation tend à assigner à tout homme une fonction spéciale et à diriger son esprit vers une même opération, laquelle se fait ainsi d'une manière toujours plus parfaite en soi et plus aisée. Mais il y a là un inconvénient : l'intelligence se rétrécit et devient moins apte à discerner les aspects variés et les relations des choses. Il en est de même dans la vie civile. Par la séparation des fonctions, chacune s'exécute avec plus de promptitude et d'efficacité, mais les hommes s'habituent à considérer leur affaire comme l'objet unique et essentiel de la société, ne faisant des autres aucun cas, ou ne les appréciant pas à leur juste valeur. De sorte que l'ordre moderne de la répartition du travail, s'il l'emporte sur celui d'autrefois comme analyse et perfection des détails, lui est inférieur dans la synthèse et dans le développement simultané des facultés en général. A ce défaut, on peut et l'on doit suppléer par l'éducation et l'instruction harmonieusement variée. On l'exige de l'ouvrier pour empêcher son intelligence de s'émousser dans la continuelle répétition d'un même travail ; elle agira de même sur tout autre citoyen, non seulement pour lui faire prendre intérêt à sa fonction spéciale, mais comprendre ses relations avec les autres citoyens, et y donner leur prix.

Pourtant, ceci ne satisfait pas tout le monde. La religion a besoin de l'État, dit-on ; sans son aide, les faux principes, le doute, l'indifférence se propagent dans le monde. Si l'on y regarde bien, cette objection a sa racine dans une proposition plus générale, laquelle suppose la nature humaine portée vers le mal plutôt que vers le bien, et courant à sa perdition, si elle est laissée à elle-même, sans une force qui la guide, l'excite et la refrène. Mais,

cette hypothèse émise, il en faut faire immédiatement une autre, toute contraire, c'est que les hommes chargés de régir la chose publique, naissent en dehors du vice originel, sont meilleurs que le commun des mortels, et savent lui donner une bonne direction morale et religieuse. Si cette seconde hypothèse se réalise parfois, et peut même être prise comme règle, elle est loin de se vérifier toujours ; et il est non seulement permis de concevoir, mais on a vu, et assez souvent, l'erreur et la corruption venir d'en haut et se répandre de là dans le corps social tout entier. En acceptant même complètement l'hypothèse, il n'y a pas encore à espérer que le gouvernement puisse avoir sur les esprits assez d'influence pour vaincre la tendance universelle et enracinée vers le mal, si elle est vraiment ce qu'on imagine. Cette influence désirée, on pourrait d'autant moins la lui attribuer que la force, qui est son attribut, peut bien comprimer la manifestation des opinions religieuses, mais non les extirper, encore moins les faire naître. Si la religion est un besoin de l'âme, l'action du gouvernement pour la sauvegarder est inutile. La science, les arts, l'amour de l'humanité subsistent et se développent sans son intervention. Pourquoi supposer que sans elle, le sentiment religieux, bien plus puissant et plus expansif, viendrait à s'évanouir ? Du reste, une fois admise cette tendance universelle à courir vers le mal, le système libéral tout entier est ébranlé.

Peut-être le secours de l'État contribuera-t-il à peupler les temples d'hommes attiédis et sans conviction, pour lesquels la religion est affaire d'habitude, de préjugé, ou de respect humain. Et si la séparation arrive à détacher ces indifférents, qui ne sont des fidèles que de nom, elle éveillera au contraire la sollicitude des vrais croyants, qui se reposent sur l'intervention légale du gouvernement et craignent de montrer un zèle intempestif : en effet, l'intervention de l'État, en matière de religion, n'est pas une des moindres causes de l'indifférence générale. Supprimez son appui, et les hommes sincèrement pieux sentiront le besoin de se rapprocher entre eux, de s'entendre, d'agir, et une force presque nouvelle, à l'état latent en eux, se manifestera au dehors.

L'histoire ne dément pas ce raisonnement. Le christianisme est né, s'est répandu, a triomphé, alors qu'il était séparé de l'État. Au contraire, il ne trouva d'abord en lui qu'un ennemi, un persécuteur, un juge toujours prêt à le frapper. Si par la suite, dans leur alliance, il obtint certains avantages, on ne peut pas dire qu'elle lui fût indispensable. Même durant cette période, les plus grandes entreprises que la religion ait conduites à leur terme, jaillirent de l'initiative spontanée des individus et des libres associations. Les missions envoyées dans toutes les parties du monde, les corporations monastiques fondées, les écoles et les hôpitaux ouverts, les terres incultes défrichées, les dernières étincelles de la civilisation antique précieusement conservées, ce fut bien là l'œuvre propre de la liberté. Ce ne sera jamais celle d'un gouvernement, quel qu'il soit, d'organiser ces entreprises hardies que la foi seule ose tenter, celles que le siècle a appelées *les folies de la croix*, mais qui ont transformé le monde. Les ressources matérielles elles-mêmes, l'Église les a obtenues, non pas tant des largesses gouvernementales que des dons volontaires des fidèles.

L'union de l'Église et de l'État est un fait historique, elle n'est pas le produit d'une théorie; c'est historiquement aussi qu'elle prendra fin. L'Église officielle, ou pour mieux dire gouvernementale, qui s'est établie dans les pays protestants, n'a pas non plus empêché les sectes dissidentes de se multiplier. Cette division est-elle d'ailleurs absolument un mal? Ne représente-t-elle pas plutôt les multiples aspects de la vérité religieuse en regard des diversités sans nombre qui se rencontrent dans la nature humaine[1]?

J'aborde maintenant les autres objections qui concernent la réalisation pratique de notre système, spécialement en Italie.

M. de Sybel, dans le recueil de ses leçons[2], faisant l'histoire des desseins et des actes du parti clérical, le montre menaçant partout d'envahir et de dominer les droits de l'État. Il redoute que la sépa-

[1] Voyez Vinet, ouvrage cité.

[2] *La politica clericale del secolo XIX*, di Enrico von Sybel, traduction italienne, Rome, 1874.

ration d'avec l'Église, si elle peut momentanément paraître et être en effet un progrès, ne cache pourtant un développement lent, mais réel, de la puissance du clergé, et n'aboutisse à l'assujettissement certain de l'État. M. Friedberg[1] remarque aussi que l'Église séparée de l'État ne perd pas de sa puissance, mais l'augmente. Leur longue et intime union l'a aidée à jeter des racines profondes dans la société ; ses influences dans les familles, dans les écoles, dans les œuvres pies en sont devenues fortes et nombreuses, et il s'y ajouterait, par surcroît, les avantages des franchises nouvelles qui lui seraient accordées. Alors, délivrée de toute entrave, l'Église insinuera dans les âmes ses propres sentiments, les enflammera jusqu'au fanatisme, et dans les élections par exemple, poussera les fidèles aux urnes, et remplira les parlements d'hommes à sa dévotion. Et comment l'Église usera-t-elle de sa toute-puissance ? Elle en usera contre l'État. Ici, nos adversaires désignent surtout, quelques-uns même exclusivement, l'Église catholique. Ainsi, M. de Laveleye[2] reconnaît qu'il y a une tendance à la séparation de l'Église et de l'État ; il la juge admissible dans les pays protestants, mais jamais dans les pays catholiques.

L'Église catholique, dit-il, est une grande institution, aux traditions élevées et profondes, organisée pour pénétrer partout, dont le pouvoir s'exerce non pas seulement au grand jour, mais surtout d'une façon occulte dans le confessionnal. Donnez-lui la liberté, elle deviendra formidable, et sera peut-être un jour en état d'accomplir le dessein de domination universelle, auquel elle n'a pu atteindre dans le moyen âge, mais vers lequel elle n'a jamais cessé de tourner ses espérances. Cependant, loin de se soumettre aux lois que vous regardez comme nécessaires, elle conteste à l'État le droit de lui imposer des règles, elle nie la légitimité de ses actes, et vous voyez qu'elle se refuse déjà à admettre le principe de la séparation[3]. Elle se croit en droit de changer ses statuts sans l'intervention ni l'approbation des gouvernements ; aussi, quand il

[1] Friedberg, ouvrage cité. Abtheil, § 3.
[2] Emile de Laveleye, *De l'avenir des peuples catholiques.*
[3] *Syllabus*, proposition LV.

lui plaira, elle les changera et y introduira des clauses contraires au bien public ; en attendant, elle menace d'excommunication et d'interdit quiconque obéit aux lois de l'État. Elle va même jusqu'à s'allier à la démagogie, pour détruire et régner.

De grands maux sortiront donc, on peut le prévoir, de la liberté de l'Église catholique, mais surtout en Italie, où n'existe pas le contrepoids d'autres confessions religieuses, et où les traditions, les idées et les habitudes lui donnent la plus grande autorité dans les familles. Elle y est en outre l'adversaire déclarée de l'État, pleine de défiance à son égard, se sentant blessée par tant de lois faites dans le cours des vingt dernières années, et surtout par la perte de sa souveraineté temporelle. Pour la reconquérir, elle ne reculerait pas devant la guerre civile, elle n'aurait pas même honte d'appeler l'étranger à son aide et d'anéantir l'unité, l'indépendance et la liberté de la patrie. C'est pourquoi la société religieuse en général ne doit pas être libre, et moins que toute autre l'Église catholique, avec sa monarchie non pas nationale, mais cosmopolite. Si, en Italie, elle forme un État dans l'État, pour les autres nations, il y a ce péril que son chef réside à l'étranger. L'on prétendrait en vain la contenir, dans le système de la séparation, comme on ferait de toute autre association : on aurait assuré sa toute-puissance, et le mal serait à jamais sans remède.

On le voit, je ne dissimule pas la gravité des objections. Mais, je ne puis imaginer que les associations religieuses en général, pour parler d'elles d'abord, privées de l'appui de l'État, le domineront plus aisément qu'aujourd'hui, où elles en sont pourvues. Si la liberté est par elle-même assez efficace pour leur rendre la force et les régénérer, cela suppose au moins qu'elles l'acceptent sincèrement, qu'elles en usent et qu'elles en imprègnent tous leurs actes : et alors les périls que l'on redoute disparaissent. Car si les associations religieuses entraient avec sincérité dans l'esprit sainement entendu de notre époque, et agissaient comme toute autre institution, dans la mesure de leurs droits, sans offenser ceux d'autrui, il ne faudrait pas se plaindre de les voir se développer;

au contraire ; leur prospérité tournerait au bien de la société tout entière.

Pour ce qui est de l'Église catholique, l'accusation est grave, et il importe de bien poser la question afin qu'il ne s'y mêle aucun élément étranger, de nature à fausser le jugement. Les arguments qu'on fait valoir se réduisent, au fond, à supposer dans la hiérarchie catholique et chez ses partisans, une aversion décidée pour l'État, et une conspiration perfide et permanente contre lui ; ce qu'aujourd'hui, d'après certains indices, on ne pourrait nier. Mais, tout d'abord, il faut examiner si cet état de choses n'est pas l'effet d'une lutte temporaire, et ne marque pas une période transitoire ; ou s'il tient à l'essence même du catholicisme.

La lutte se comprend comme conséquence de la marche de l'histoire, et de tous les démêlés qui se sont produits, depuis l'origine, entre les deux pouvoirs. Quelque jugement qu'on porte sur le passé, j'admets que le présent état de choses justifie certaines précautions, une marche lente et circonspecte vers le but indiqué par nous. Je comprends aussi, pour certains cas, quelques mesures transitoires de résistance et de répression exceptionnelle. Lorsque l'État se voit assailli d'une façon menaçante, se défendre est pour lui un droit et un devoir. Le principe formulé par le comte de Cavour n'a jamais été de laisser l'État désarmé vis-à-vis de l'Église armée, comme il plaît à quelques-uns de le supposer. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler le début des négociations entamées par lui, ses déclarations si nettes et sa conviction fermement exprimée, que les grands pouvoirs publics, chambres et gouvernement, suffiraient largement à détourner tout péril. Mais on ne peut, de conditions passagères, tirer argument contre l'ordre normal des choses. Si, par essence, le catholicisme n'est pas incompatible avec les droits de l'État, la période de combat aura un terme, et l'Église catholique finira par s'accommoder à sa nouvelle existence, dans le tourbillon des opinions et des passions modernes. Elle sera comme une plante délicate élevée en serre chaude, tout à coup transportée en pleine terre, exposée à l'âpreté des vents et aux saisons contraires.

Pour vivre et reverdir, il lui faut résister aux éléments étrangers qui l'entourent, pousser de nouvelles racines après avoir langui, et tirer les sucs qui lui conviennent du sol où elle a été mise. De même, l'Eglise catholique devra s'adapter aux éléments dont elle sera environnée, et à la longue accepter de bon cœur le régime de la liberté. Il y aura une période d'incertitudes, de défaillances, peut-être de luttes. Mais elles iront se ralentissant, les passions s'amortiront, le calme succédera à la tempête, et les deux rivaux d'autrefois, réconciliés, vivront en paix l'un à côté de l'autre.

L'expérience du passé nous conduit aux mêmes conclusions, car l'Église s'est pliée à bien des conditions diverses de la société. Elle a vécu et prospéré sous les empereurs romains, qui la tenaient asservie; plus tard, du temps de la tyrannie byzantine, elle a accueilli et apaisé dans les eaux du baptême les barbares indomptés du Nord; elle s'est faite féodale sous la féodalité, elle a caressé les mobiles et turbulentes républiques du moyen âge et malgré bien des divergences, elle s'est tenue dans une étroite intimité avec la monarchie absolue des temps modernes. Laissez passer la génération actuelle, et l'Italie se consolider assez pour que la restauration de la papauté temporelle ne puisse plus sembler possible à personne, que les franchises constitutionnelles, battues en brèche par le Syllabus, pénètrent dans le sang et dans la chair des peuples, et l'Église catholique changera d'allures et marchera de concert avec l'esprit moderne. Alors il y aura accord de la foi et de la raison, de la civilisation et de la religion, et le Syllabus sera interprété comme plusieurs l'ont essayé déjà, dans ce sens que les anathèmes tombent sur les abus de la liberté, non sur la liberté elle-même.

Et si cela ne se pouvait pas, si vraiment le catholicisme était radicalement incompatible avec la société et l'État modernes, si la guerre entre eux était une guerre à mort, alors je le demande à mes adversaires : quelques mesures juridictionnelles seraient-elles un remède à une lutte sans merci, mettraient-elles l'harmonie entre des éléments si manifestement opposés ? Vos moyens sont disproportionnés au but poursuivi et il me semble qu'on s'en est servi

déjà sans qu'ils aient rien prévenu, rien réprimé. Si la paix était impossible, un seul parti resterait à prendre : combattre avec les armes de la liberté, chaire contre chaire, école contre école, arguments contre arguments, influence contre influence, et s'en remettre à la force de la vérité, qui finira bien par triompher. Je ne saurais en effet admettre qu'on se fasse persécuteur, comme le furent autrefois les Empereurs romains, et comme l'Église, armée du bras séculier de l'État, le fut contre les hérétiques. Personne n'oserait le demander aujourd'hui, et dans l'état de nos idées et de nos sentiments, au delà d'une certaine limite, ce serait une impossibilité. L'on susciterait une forte réaction et, en fin de compte, le résultat serait plus nuisible qu'utile à la cause de la société moderne. N'oublions pas que la conscience ne supporte pas de liens, et qu'une cause persécutée trouve toujours des âmes généreuses pour l'aimer et la défendre. A quoi ont servi les fureurs de la Révolution française, si ce n'est à susciter le cléricalisme, plus puissant aujourd'hui en France qu'il ne le fut jamais avant 1789 ?

L'histoire ne nous rassure-t-elle pas contre la crainte, qu'à l'aide de la liberté, l'Église puisse atteindre à la domination qui est son rêve depuis le moyen âge ? Elle a été placée alors dans des conditions de réussite, plus favorables à ses projets, qu'elles ne le sont aujourd'hui. Princes et peuples, tous s'inclinaient devant elle : nulle part ombre de scepticisme ; l'Église embrassait dans son sein ce qu'il y avait alors parmi les hommes de plus considérable par le savoir et la vertu ; elle seule possédait la science, elle seule, l'expérience de la vie. Cependant ses prétentions furent repoussées, et depuis cinq siècles, on peut le dire, elle n'a fait que perdre du terrain. Et aujourd'hui, à la lumière éclatante de la science, partout répandue à grands flots, dans ce développement inouï de l'industrie et du commerce, auquel nous assistons, à travers cette course ardente vers la richesse et les biens matériels, on craindrait de voir l'Église réaliser les visées qui lui ont échappé au moyen âge. Par son organisation seule, elle le peut, dit-on. Je ne nie pas que les hommes unis dans une communauté de but et de moyens, fortement hiérarchisés, comme chefs et comme soldats, n'aient

une puissance d'action bien autrement efficace que s'ils opéraient isolément. Mais, il ne faut pas donner à cette organisation plus de valeur qu'elle n'en a, et imiter certains philosophes du siècle dernier, qui imaginaient pouvoir, par des lois et des institutions appropriées, créer de toutes pièces un peuple de Spartiates, d'Athéniens ou de Romains, et par des formes politiques se flattaient de transformer la société. L'expérience ne tarda pas à dissiper ces rêves, et démontra que les mêmes lois et les mêmes constitutions avaient pour fruits, ici, le progrès et la richesse; là, le désordre et la misère. On ne peut donc accorder à l'organisation de l'Église catholique toute l'efficacité que, pour la commodité d'une thèse, on lui prête, ni croire que de grandes choses se réalisent jamais, sans un fond vivant d'intelligence et de vertu. Il faut penser d'ailleurs que l'État aussi a son organisation, d'autant plus puissante qu'elle joint la force à la persuasion. Les événements ne se reproduisent pas non plus incessamment de la même manière, et la société moderne a d'autres périls à combattre, qui ne viennent pas de la théocratie. Enfin, l'argument de nos adversaires se réduit toujours à celui que nous avons déjà indiqué, c'est-à-dire la défiance envers la liberté, et une confiance exagérée, au contraire, en certains moyens extérieurs auxquels on attribue une vertu réparatrice qu'ils n'ont point. Si le monde allait se précipitant vers les idées religieuses, et si, vraiment possédé par elles, il n'avait d'autre désir que de se prosterner devant les chefs de l'Église, combien les digues juridictionnelles ne seraient-elles pas impuissantes à contenir les eaux débordantes de ce fleuve? J'aurai l'occasion de reparler de ceci au chapitre cinquième, lorsque j'en viendrai à conjecturer les effets de la séparation de l'Église et de l'État.

M. de Sibel nous dépeint, sous de vives couleurs, le flot clérical qui monte et se gonfle jusqu'à menacer d'engloutir les champs fécondés de la civilisation. Or, quelle est sa conclusion pratique? N'avancer que pas à pas, et par nos seules forces, éviter de toucher en rien à la vie religieuse dans le for intérieur; mais quand les droits de l'État sont vraiment en jeu, maintenir résolument force

à la loi [1]. A cela, nous n'avons en vérité rien à redire; seulement ces conseils sont beaucoup plus faciles à suivre dans notre système que dans celui de l'union juridique à un degré quelconque. D'après M. de Sybel, on ne doit pas traiter avec de pareils adversaires. Mais les relations qui existent aujourd'hui dans la majeure partie de l'Europe, entre l'État et l'Église, nécessitent toujours un certain accord, même sans concordat, puisque l'État, dans le système régalien, non seulement contient et surveille l'Église, mais lui prête son appui, et, dans beaucoup de choses, marche de conserve avec elle. Il en est ainsi, par exemple, en Allemagne, nonobstant toutes les lois confessionnelles, ou plutôt, en vertu même de ces lois. Dans leur esprit, elles consacrent un accord entre les deux pouvoirs, bien que l'on ait crié très fort, et sans aucune raison, à la destruction de l'Église. Dans notre hypothèse, au contraire, l'État rend à chacun son dû, mais il circonscrit et domine tout le monde. Cette première objection ne nous paraît donc pas de nature à ébranler les raisons que nous avons exposées ailleurs.

Une autre objection se déduit des expériences faites. Le système que vous décrivez, nous dit-on, est, pour beaucoup de pays, une grande nouveauté. Aux États-Unis seulement, on trouve cet idéal, objet de votre admiration. En Irlande, et surtout en Belgique, il n'existe que d'une manière imparfaite. Ses effets n'ont rien d'enviable ni d'encourageant. En Amérique, apparaissent déjà des symptômes discordants, et l'État doit songer à se défendre. Les influences cléricales se font sentir dans les municipalités et les parlements locaux ; l'Église catholique doit à leurs largesses la majeure partie de ses terres, contrairement à l'esprit de la constitution, et grâce au trafic des votes irlandais. Dans l'État de New-York, on est allé plus loin. Une loi de 1863 fait passer aux mains de la hiérarchie catholique la possession légale des biens de l'Église, enlevant aux laïques la plupart des moyens qu'ils avaient auparavant de résister à leur clergé [2]. Ainsi, les principes de la législation

[1] Ouvrage cité, p. 100.

[2] Voyez Chauncy Langdon, *Le odierne questioni politico-ecclesiastiche e la chiesa americana*. Sept lettres au baron B. Ricasoli. Florence, 1871, p. 74 et 75. Voyez les lettres de M. Vincenzo Botta, dans le journal l'*Opinione*, 1867.

américaine sont interprétés en sens inverse des intentions du législateur, l'Église catholique obtient de s'immiscer dans les institutions temporelles, et ses corporations sont assurées de l'impunité.

Les choses ne se sont pas passées autrement en Angleterre. En effet, l'Église catholique, séparée de l'État, lui fait opposition ; elle en ruine les fondements, bien qu'organisée depuis peu de temps, et en minorité vis-à-vis du clergé anglican, qui fait énergiquement tête à ces usurpations [1]. Enfin, comment ne pas être effrayé du spectacle de la Belgique, où, malgré les efforts du parti libéral, le cléricalisme a ses places fortes, et, par toutes les armes que fournit la liberté, cherche à accaparer l'éducation de la jeunesse, à saisir les rênes du pouvoir, et menace presque à toute heure de la guerre civile ? Ces quelques exemples du nouveau système sont donc de nature à nous éloigner d'un sentier plein de piéges et d'embûches ; l'ancienne route au moins, pour fatigante et rude qu'elle soit, nous offre les moyens de préserver la société. J'en conviens, la liberté et la séparation de l'Église et de l'État, sont choses nouvelles, elles n'ont pas été suffisamment expérimentées dans le monde ; mais elles correspondent à une condition non moins nouvelle de la société, en même temps que le sentiment religieux de notre époque s'écarte de celui des temps passés et ne peut lui être comparé en rien. La route est âpre et périlleuse, mais c'est là l'essence même de la liberté, et l'on n'y prend pas garde le plus souvent, lorsque, oubliant le régime absolu qui pesait sur le monde, on invoque le repos des temps passés.

Quant aux États-Unis, nous opposerons tout d'abord aux allégations de nos adversaires une haute autorité, celle de Bancroft, l'illustre historien de sa patrie. Il affirme que la séparation de l'Église et l'État, en établissant une égalité religieuse parfaite, eut cet effet merveilleux, de recevoir partout et toujours l'approbation de l'universalité des citoyens. Plus récemment, un autre écrivain est venu confirmer ce témoignage. Le principe de la liberté religieuse,

[1] Friedberg. ouvrage cité, partie IIIe, p. 779.

nous dit-il, accepté de bon cœur par tous, est pratiqué sans hésitation ni réserve, non comme une œuvre d'origine étrangère imposée aux États, mais comme principe essentiellement inhérent à cette société politique[1]. Les faits récents invoqués par nos adversaires, sont isolés et sans importance, les conclusions qu'on en tire, trop générales et trop absolues. Ici aussi, évidemment, l'Église catholique cherche à concentrer dans sa hiérarchie l'administration du temporel comme celle du spirituel, et cette tendance se prévaut de l'exemple de l'Europe et des décrets de Rome. Mais ces cas sont rares, il ne serait pas difficile d'y remédier par voie législative en restituant à la Constitution son vrai sens, et, dans la mesure du possible, d'empêcher ainsi les abus, plus efficacement qu'on ne le fait aujourd'hui. S'il était vrai que l'Église catholique fît commerce du vote des émigrés Irlandais, et s'en servit pour acheter celui des parlements locaux, je suis le premier à reconnaître la difficulté du remède, le corps des électeurs et celui des élus, étant atteints de corruption et de gangrène. Mais dans un pays libre, quand éclate cette maladie, c'est dans les mœurs surtout, et dans une large diffusion des lumières qu'il faut en chercher la guérison. Les expédients juridictionnels, si fort recommandés en Europe, n'y suffisent pas. D'ailleurs, chaque État particulier de l'Union pourrait toujours modifier ses lois dans le sens de l'opinion régnante chez les législateurs. En effet, le Parlement n'est pas un être abstrait, c'est une assemblée d'hommes, de ceux-là même que l'on dit accessibles aux influences ecclésiastiques et à la corruption. Il n'en est pas autrement des laïques en possession d'administrer le temporel des sociétés religieuses ; la surveillance et les droits qui leur sont attribués sur l'Église, n'ont de valeur que s'ils savent et veulent s'en servir. S'ils y renoncent d'eux-mêmes, s'ils n'ont souci de leurs propres franchises, s'ils sont indifférents ou aveuglément soumis, tout effort serait vain. Pour espérer quelque résultat, il faudrait au moins accepter l'hypothèse d'un gouvernement absolu, où tout le monde pense et agit selon

[1] *Centenial number. Review of the course of the american thought*, 1776-1876. *North American Review*. January 1876.

le bon plaisir d'un monarque, ou de quelques-uns, qui imposent leur volonté; dans une république, où la majorité gouverne, c'est impossible. Je ne saurais trop répéter ce que j'ai dit déjà, à propos de la possibilité d'introduire des réformes dans l'Église; l'État gouverné par des laïques indifférents ou soumis comme les autres à l'influence ecclésiastique, ne rendra pas l'étincelle de vie à qui l'a perdue. Ainsi pour conclure, l'expérience des États-Unis, loin de nous faire abandonner notre système, nous y confirme au contraire, ses défauts étant minimes et faciles à redresser, ses avantages nombreux et manifestes.

En ce qui regarde l'Irlande, nous n'acceptons nullement comme vrai ce que l'on affirme. Sans doute l'expérience est courte, mais elle serait aussi de nature à nous raffermir dans nos efforts, puisque après tant de sombres prévisions, les choses y marchent vers un apaisement des esprits[1], et que si les catholiques n'ont plus raison de se dire opprimés, les protestants n'ont rien perdu, ni comme organisation, ni comme zèle.

Le seul pays dont l'exemple pourrait vraiment nous décourager, c'est la Belgique. Il est facile de montrer cependant qu'on en tirerait à tort des conclusions contraires à l'idée que nous avons donnée comme normale. Cette assertion se justifie, autant par les origines du royaume actuel de Belgique, que par ses lois. On sait en effet que la révolution de 1830 contre la maison d'Orange et la domination hollandaise, est sortie surtout de causes religieuses. Le soulèvement fut suscité et conduit par les prêtres, les partis politiques et le clergé signèrent un pacte dont les effets ne se font que trop sentir, et dureront longtemps encore dans la vie politique de ce pays. D'après nous au contraire, la séparation doit se faire à tel moment et de telle manière, que la société religieuse n'ait, ni à s'immiscer dans la politique, ni à recevoir d'elle des influences mauvaises.

On ne peut pas dire non plus que la législation belge consacre vraiment la séparation de l'Église et de l'État. Le clergé y est sa-

[1] La situation tragique de l'Irlande, aujourd'hui, tient, il ne faut pas l'oublier, à la question agraire, non à la question religieuse. (N. D. T.)

larié, et il est admis, principalement dans les écoles primaires, à certaines ingérences, qui impliquent presque une reconnaissance de sa suprématie [1]. D'autre part, le clergé est vigoureusement attaqué, et on lui refuse toute personnalité civile, de nature à lui assurer la durée et la stabilité. Ainsi ne se sentant pas suffisamment garanti dans sa liberté et dans ses biens, il ne lui reste d'autre ressource que de se faire un fort parti dans le gouvernement et dans les Chambres, et d'essayer de reconquérir par eux un lambeau de domination. Selon nous au contraire, pour que l'Église renonce à s'occuper de politique, il faut qu'elle ne dépende pas du budget de l'État, et que dans sa sphère d'action rationnelle et équitable, elle ne rencontre ni obstacles ni vexations. La recherche assidue de quelque subterfuge pour soustraire aux investigations de l'autorité civile l'existence de la corporation, devient une habitude des plus funestes pour la sincérité de la parole et la droiture des actes. Si la loi s'efforce de fermer au clergé la voie battue, il se jettera dans les sentiers détournés. Nous avons déjà constaté l'existence de certains sanctuaires où la loi n'a jamais accès. Ainsi, par un accord tacite, et sans apparence de corporation, plusieurs hommes se réunissent pour vivre en commun. Comment l'État s'y prendra-t-il pour les disperser? Un particulier administre une propriété comme un dépôt fiduciaire et en distribue les fruits à ceux auxquels il est uni par des liens religieux. Comment l'État pourra-t-il l'en empêcher? Un argument bien connu est ici à propos : bâillonnez la presse publique, et la presse clandestine naîtra, proscrivez la liberté d'association, vous aurez les sociétés secrètes. Il ne suffit pas en effet de défendre le mal pour l'extirper. Du dehors on le répercute ainsi dans le corps social, où il prend un cours caché et bien plus dangereux, voilà tout. La Belgique nous offre un spectacle digne sans doute de toute notre attention, pour nous faire éviter les maux qui la menacent. Mais on ne peut l'alléguer comme un cas où notre principe serait en défaut. En fait, la séparation n'existe pas en Bel-

[1] C'est aussi l'avis de M. Laurent : « Le système belge, dit-il, ne consacre pas la vraie séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'Etat a des obligations sans avoir aucun droit, tandis que l'Eglise a des droits sans avoir aucune obligation. C'est en apparence le régime de la liberté ; c'est en réalité la domination indirecte du clergé. » Ouvrage cité, p. 306.

gique, le clergé y est privé de certains droits légitimes, investi de certains privilèges, et enfin subsidié par l'État. Or, la force et l'espoir de l'organisation préconisée par nous, consistent uniquement à attribuer à l'association religieuse tout ce qui lui appartient équitablement, selon sa nature et ses aspirations légitimes, et à la maintenir fermement, pour le reste, dans le cercle de sa mission, afin qu'elle n'usurpe, ni sur les droits des particuliers, ni sur ceux de l'État.

Pour terminer l'examen des deux dernières objections, à ceux qui s'effraient d'une résistance factieuse du clergé, allant du refus d'obéir aux lois, jusqu'à la conspiration, la révolte et la guerre civile, je dis qu'elle ne me paraît pas probable, et qu'en tout cas l'État en viendrait à bout aussi aisément que de toute autre rébellion. Si les droits de l'Église sont déterminés avec une impartiale justice, si elle est en possession de la somme de liberté qui lui revient légitimement, toute tentative de révolte constituerait un crime, dont la punition édictée par les lois, et inexorablement appliquée, ne susciterait aucune pitié. On ne conçoit pas que l'association religieuse dans sa généralité puisse être dissoute. Mais quand elle sort de son domaine et usurpe les droits de l'État, on conçoit fort bien que celui-ci soit armé pour remettre dans le droit chemin ceux qui la composent, et dissoudre telle ou telle association particulière. Ici est le point précis où le droit commun, auquel nous avons fait appel, apparaît, pour frapper la violation des lois d'une peine égale pour tous.

Une autre objection, spéciale à l'Italie, consiste à signaler la loi du 13 mai 1871, dite des prérogatives du Souverain Pontife, ou des garanties de son indépendance, comme étant en contradiction avec notre idéal. Comment pourrait-il être question de séparation entre l'État et l'Église, de liberté et de droit commun, lorsque la hiérarchie ecclésiastique jouit de privilèges spéciaux et d'immunités exorbitantes. Cette objection contient une part de vérité. La contradiction dont on parle réside surtout dans la qualité de souverain reconnue au Pape, dans l'inviolabilité qui en est la suite, dans les immunités personnelles et locales, attributs de la souve-

raineté, enfin dans la présence d'un corps diplomatique, accrédité auprès du Saint-Siège. Mais il faut considérer que la loi, dite des garanties est, s'il en fut jamais, une loi politique et d'opportunité. Il s'agissait en effet de convaincre les gouvernements et les nations catholiques, que la fin du pouvoir temporel du pape n'impliquait pas la servitude spirituelle de l'Église.

Le gouvernement temporel des papes, il ne faut pas l'oublier, avait, selon la théorie ultramontaine, une possession dix fois séculaire, et légitime dans son origine ; il durait depuis trois siècles, à coup sûr, dans sa forme présente et incontestée ; il avait été, de la sorte, mêlé à tous les événements européens ; il avait fait partie de ce qu'on appelait l'équilibre des puissances, dont il était même réputé un élément essentiel ; à ce titre, on l'avait rétabli en 1815 après la tempête de la Révolution et les guerres de l'Empire ; puis, malgré les soulèvements fréquents de ses sujets, il avait été remis sur pied, et soutenu par l'étranger de 1831 à 1838 et de 1849 à 1870. En outre, toute une doctrine s'était formée, et j'ai eu l'occasion d'en parler déjà, pour démontrer que le système juridictionnel, dans les États en tout ou en partie catholiques, trouvait son contrepoids, et devenait possible par l'existence d'un territoire, même restreint, où l'indépendance de la hiérarchie ecclésiastique fût complète. Ainsi, par son ancienneté, et le respect qui s'attache à la papauté, par les intérêts qui y étaient impliqués, et les théories imaginées pour les colorer, par les efforts déployés pour en maintenir l'intégrité contre la volonté de ses sujets, le gouvernement temporel paraissait aux yeux de la diplomatie un dogme indiscutable. Ce palladium anéanti, on voyait se dresser des périls de toute sorte : le pape errant hors de Rome en mendiant sublime, à l'extrême péril du repos des États qu'il traverserait, ou le pape prisonnier dans Rome, ou enfin le pape instrument de domination, et comme on le disait en style suranné, chapelain et grand aumônier du roi d'Italie. Si on faisait sonner bien haut l'hypothèse de la captivité pour émouvoir les âmes pieuses, l'autre était surtout goûtée par les cabinets ; il leur semblait qu'un roi dans Rome, d'accord avec le pape, et faisant servir les influences religieuses à ses fins

politiques, atteindrait dans le monde une force capable de venir à bout de tout.

Ainsi, les catholiques voyaient avec terreur approcher le moment, dès longtemps prévu, où les armées italiennes occuperaient la ville éternelle. Dans l'attente de cet événement, des haines s'amoncelaient, de nature à susciter au nouveau royaume les plus sérieuses difficultés. Il fallait donc rassurer les esprits et, par de larges et sincères engagements, garantir, qu'une fois les Italiens entrés dans Rome devenue capitale, le pontificat et le Sacré-Collège auraient toute sécurité pour l'exercice plein, libre et indépendant de leur ministère apostolique. Il fallait que les catholiques fussent absolument convaincus que les décisions et les réponses du Vatican, seraient bien l'expression véritable de ce qu'on y aurait pensé et délibéré. Tel a été le but de la loi des garanties, et l'on peut affirmer qu'il a été atteint, car, en dépit des clameurs et des récriminations, personne n'a pu douter que la liberté du pape, dans ses relations avec les gouvernements et avec les peuples, ne fût restée sauve, même après qu'avait cessé le gouvernement temporel.

Ainsi on ne pourra regarder le pape comme un simple sujet du du roi, aussi longtemps que chez les autres nations catholiques ou ayant des sujets catholiques, subsistera le système juridictionnel, que l'Église sera une institution connexe à l'État, avec un chef ayant un pouvoir égal et parallèle à celui du monarque, et qu'entre eux, il existera des concordats et des conventions de droit public. La loi des garanties n'aurait plus de raison d'être et disparaîtrait avec ces nécessités internationnales, lorsque la séparation de l'Église d'avec l'État aurait reçu, ici et ailleurs, son plein accomplissement dans les lois, et sa confirmation dans l'expérience des faits[1].

Puisque j'ai parlé de la loi des garanties, il me semble à propos de toucher aussi, sous forme de digression, à un point qui a été

[1] M. Emile Ollivier, dans son ouvrage, *l'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, Paris 1879, dit, vol. II, p. 478 : « Au surplus, n'avons-nous pas entendu M. Minghetti « exposer que le maintien des garanties n'était qu'une affaire de politique et d'opportunité, « et que le but était de rendre le pape sujet du roi? » M. Ollivier cite les pages qu'on vient de lire à l'appui de ce jugement, reproduit avec enthousiasme par tous les journaux cléricaux. Le lecteur en appréciera la justesse et la bonne foi. (N. D. T.)

récemment fort discuté, et par le menu, en Allemagne[1], au moyen d'arguments assez subtils. La liberté de l'Église, a-t-on dit, pratiquée dans un État, ne peut pas aller jusqu'à violer les règles reconnues du droit des gens. L'une de ces règles fondamentales est celle-ci, qu'un acte injuste ou criminel ayant été commis dans un pays, contre un autre pays, l'offensé trouve qui en réponde. Or, il arrive que le pape, dans une encyclique, excite des sujets allemands à la rébellion envers leur souverain légitime. Si le pape était lui-même souverain d'un territoire, l'Allemagne pourrait lui faire la guerre ; s'il était sujet du roi d'Italie, elle pourrait exiger que ce sujet fût puni selon les lois du pays. Dans la condition présente des choses au contraire, le Pape n'est ni souverain effectif, ni sujet. Le gouvernement italien, sans accepter la responsabilité des actes ou des paroles du Pontife, le protège et le couvre pourtant d'un rempart inaccessible, lui donnant ainsi le privilège, que ne possède au monde ni souverain ni sujet, de se mettre au-dessus de toutes les règles du droit public.

Cette argumentation troublait les idées de quelques-uns, tandis que d'autres l'accueillaient avec joie, surtout parmi les défenseurs du pouvoir temporel du pape. Ils en inféraient que l'Allemagne elle-même, bien qu'hostile à la papauté, était forcée de reconnaître l'indispensable nécessité, pour le Pape, de posséder un territoire qui lui fût propre. Toutefois, en examinant avec soin le syllogisme, on s'aperçoit que la prémisse en est fausse. Il n'est pas toujours exact, en effet, qu'un État offensé puisse trouver matériellement devant lui un offenseur accessible, contre lequel exercer sa vengeance. Il y a des États si petits, sans ports de mer, et enclavés dans le territoire d'États plus grands, que l'on ne peut y porter les armes. Il y a des délits, spécialement des délits politiques, pour lesquels on ne peut demander l'extradition, ni invoquer un jugement pénal en pays étranger. Supposons que le pape, parcourant le monde en exilé, eût établi son siége à Malte, dans les domaines de la reine d'Angleterre. L'Allemagne aurait-elle donc

[1] Voyez entre autres les *Preussische Jahrbücher*, 1873 et passim.

pu l'y atteindre ou exiger que le gouvernement britannique le châtiât ? On a encore présentes à la mémoire les tentatives faites dans un autre temps, à propos de conspirateurs et d'écrivains réfugiés à Londres même : tous les efforts de la diplomatie échouèrent contre les habitudes anglaises. Supposez le pape encore en possession de ses États, et l'Allemagne s'emparant de Civita-Vecchia ou de Rome elle-même, le problème ne serait pas résolu, sans parler même de l'intervention probable d'autres puissances dans l'affaire. Le pape persistant dans les sentiments exprimés par son encyclique, on se fût en vain flatté d'en venir à bout par la force. Il est bon de noter que, dans ce cas, on veut avoir devant soi une souveraineté temporelle, à seule fin de pouvoir la détruire, et la possession d'un territoire pour le conquérir : ce qui rendrait ensuite également vaine la prémisse, base du raisonnement. La vérité est qu'il y a des problèmes de caractère moral et quelquefois même politique, qui ne peuvent se résoudre matériellement. Et la loi des garanties n'a donné au pape ni une autorité, ni une force spirituelle plus grandes qu'auparavant.

J'ai esquissé les lois qui conviennent à la séparation de l'Église et de l'État, et répondu aux objections principales qu'elle soulève. On demandera peut-être si cette législation doit être réalisée immédiatement et tout d'une pièce en Italie. Je réponds qu'elle est commencée en partie, qu'en partie elle pourra se compléter par la suite, mais qu'il faut y procéder avec beaucoup de prudence, et user des tempéraments qui conviennent le mieux à la condition des choses. L'expérience a démontré depuis longtemps que, dans la nature comme dans la société, le progrès se fait pas à pas et non par soubresauts. Si les hommes veulent contrarier cette loi, ils ne font pas œuvre durable ; supposez qu'une minorité réussisse à imposer prématurément ses idées, elles ne pourront se maintenir sans violence, et bientôt on perdra plus de terrain qu'on n'en avait gagné. Mais ce progrès graduel et mesuré n'aurait aucune valeur, il faut le remarquer, et souvent même pourrait devenir nuisible, si l'on n'avait une règle fixe de conduite, et, devant les yeux, le point bien clair vers lequel on s'avance. Or, ce point est précisément

l'idéal que nous avons décrit, et la règle à suivre sera de chercher à s'en rapprocher toujours, selon les occasions.

Cette ligne de conduite, à mon avis, doit s'inspirer évidemment de deux idées : une grande fermeté dans l'exécution des lois, tant qu'elles ne sont pas changées, d'où il apparaisse manifestement que l'État ne balance pas entre des opinions diverses, et ne permet à personne de se soustraire à ses décrets par des subterfuges et des détours ; en même temps, un grand respect pour la société et le sentiment religieux, afin de mettre les mobiles du gouvernement à l'abri de tout soupçon d'hostilités préconçues ou de violences envers les consciences. La politique italienne a résolu bien des problèmes fort scabreux : la fin du pouvoir temporel des papes, l'abolition des corporations religieuses, la transformation des établissements ecclésiastiques étrangers, dans Rome. Elle l'a pu, grâce à la grande force puisée dans la sagesse et la modération de son attitude, et à la persuasion qu'elle a su par là répandre en Europe, que le nouveau royaume ne voulait attenter ni aux croyances religieuses, ni à l'organisme spirituel de l'Église catholique. Il convient de persister fermement dans cette voie, inaugurée par le comte de Cavour, et de ne pas s'en laisser détourner par la routine des préjugés vulgaires, et de vains ressentiments. La pire de toutes les politiques serait celle qui, pour atteindre à une popularité tapageuse, agiterait la question religieuse sans but déterminé, et, sans faire un pas vers la solution des problèmes religieux de notre temps, donnerait au clergé le prétexte de crier à la persécution et de se poser en victime.

A raison de la modération politique que je préconise, et qui écarte l'État de tout ce qui peut être vexatoire sans raison, ou mal interprété sans profit, je suis amené à trouver absolument mauvais un conseil donné par M. Bertini. Il veut qu'après la mort de Pie IX, le gouvernement italien pose certaines conditions, avant de reconnaître son successeur. La principale, serait une condamnation explicite et solennelle, par le nouveau Pontife, de la doctrine en vertu de laquelle l'indépendance du pouvoir spirituel du Pape exige indissolublement sa souveraineté civile. « Il faut y

couper court, dit M. Bertini, et obtenir à tout prix du Pape futur la condamnation explicite d'une théorie évidemment fausse et immorale, qui fait du gouvernement temporel une condition de l'indépendance spirituelle du Souverain Pontife [1]. »

Il est bien vrai que cette théorie est absurde, et nous avons prouvé par des faits que nous la regardions comme telle; cependant, il ne serait ni sage, ni prudent, ni utile d'exiger du nouveau pape cette condamnation formelle. En effet, l'Italie n'en a pas besoin, ayant déjà, sous l'empire de la théorie ultramontaine, et malgré cette théorie, aboli le pouvoir temporel, accompli l'unité nationale, et installé dans Rome sa capitale. L'Église pourrait répondre qu'elle n'a jamais proclamé comme absolue une telle maxime et que la déclaration même des évêques en 1862, était conditionnelle, puisqu'elle portait : *in præsenti rerum humanarum statu ;* que cet état de choses est déjà changé et peut changer encore à chaque instant; qu'enfin, dans le *Syllabus,* on condamne seulement celui qui dit que l'abolition du pouvoir temporel contribue grandement à la félicité et à la grandeur de l'Église [2], ce qui n'est pas du tout l'affirmation d'un lien nécessaire entre eux. En tout cas, il serait facile au nouveau pontife de répondre au gouvernement italien, que c'est par la volonté divine qu'il se regarde comme le chef de l'Église catholique, et non par la sanction de l'État. Il ajouterait, si toute passion était apaisée dans son cœur, qu'il respecte les lois du pays et obéit, en tout ce qui est requis, aux autorités constituées, mais ne leur demande pas de le reconnaître. Il pourrait aller plus loin, et demander de quel droit on veut lui faire condamner une opinion, qu'il ne serait pas interdit à la presse publique de soutenir. Mais à quoi bon nous égarer dans ces conjectures ? Si le gouvernement italien voulait frapper d'une peine le refus d'obéir à son injonction, et faire violence au pape, il ne le pourrait que sur ses biens ou sur sa personne. Mais la rente en argent stipulée par l'article 4 de la loi des garanties n'a jamais été touchée jusqu'ici, et

[1] Bertini, ouvrage cité, p. 101 et 115.
[2] La proposition réprouvée est celle-ci : « Abrogatio civilis imperii, quo Apostolica sedes patitur, ad Ecclesiæ libertatem felicitatemque vel maxime conducere. » LXXVI.

elle peut encore être refusée dans l'avenir. Quant aux violences faites à la personne, elles ne pourraient que nuire à la nation, et compromettre les avantages acquis. Bien loin d'améliorer les rapports de l'État avec l'Église, elles les empireraient au contraire. Un pape proscrit ne manquerait jamais d'un asile sûr, d'où il pourrait proclamer ses doctrines et lancer ses anathèmes.

J'ai voulu examiner ce passage de M. Bertini, homme d'ailleurs religieux et instruit, pour faire voir combien il importe d'éviter qu'aucun préjugé nous détourne de la route suivie depuis les origines de la régénération italienne.

Ainsi, pour en revenir à notre thème, il convient de maintenir fermement les lois, vis-à-vis du pape et du clergé, mais de ne pas rétrograder dans la voie de la liberté où nous sommes entrés. Sauf le cas où la papauté tenterait, par de nouveaux moyens, manifestement et directement, d'assaillir l'État, le forçant à des mesures exceptionnelles de légitime défense, tout pas en arrière, à mon avis, outre qu'il ferait perdre son caractère au mouvement italien, nous éloignerait du but que nous voulons atteindre.

Mais je ne pourrais pas non plus (sauf des circonstances particulières et momentanées qui ne sont pas à prévoir maintenant) me rallier à l'opinion de M. Laurent qui accepte les concordats comme des transactions appropriées à notre temps[1]. Voici son raisonnement: « L'Église prétend être un pouvoir public, et il ne sert à rien que l'État déclare ne pas la reconnaître comme telle et feigne même de l'ignorer. Le fait est ainsi, et il faut regarder aux faits, et s'y tenir, si l'on ne veut s'exposer à de grands mécomptes. C'est ce que virent très bien les hommes qui gouvernaient la France en 1801, quand ils préférèrent le système concordataire à tout autre. Il vaut mieux transiger sur les faits, quand la transaction est plus aisée et plus utile que le maintien rigoureux du pur droit. C'est pourquoi un concordat devra assurer à l'Église toute

[1] Laurent, *l'Eglise et l'Etat depuis la Révolution*. Ouvrage cité, p. 473. Jules Simon, dans son livre, *Liberté de conscience*, conclut aussi que le Concordat est la seule solution plausible dans la question des rapports de l'Eglise avec l'Etat. M. Edouard Laboulaye lui répond avec beaucoup de force, dans une brochure, qu'il a réunie à d'autres, également très dignes d'attention, pour former son volume intitulé : *La Liberté religieuse*.

la liberté compatible avec l'existence de l'État et avec ses droits essentiels. Si l'Église se refusait de traiter à de pareilles conditions, il ne resterait plus que la séparation nette, entière, absolue. Mais cette séparation étant grosse de périls pour l'Église et pour la religion, M. Laurent est d'avis qu'entre les deux, l'Église choisira plutôt un concordat, quand même il ne réaliserait pas tout ce qu'elle désire.

Laissons de côté le jugement historique, que je crois mal fondé ; il semble, en effet, que le Premier Consul fut amené à conclure le concordat avec Pie VII, bien moins par ces raisons que par l'espoir de trouver dans une union étroitement serrée avec l'Église, un appui solide pour son gouvernement à l'intérieur, et un moyen d'étendre son influence au dehors. L'idée de l'alliance du trône et de l'autel était profondément enracinée en lui, et Napoléon se montrait par là l'héritier de Pépin et de Charlemagne. Je ne répéterai pas les considérations déjà exposées plus haut, qui me font penser que la séparation ne peut nuire ni à la religion ni à l'État; mais si, d'une part, on reconnaît l'Église comme autorité publique, et qu'en même temps on l'oblige à passer par de dures conditions, ce pacte ne sera ni sûr ni durable. L'Église aura toujours en vue d'améliorer son sort, elle se servira de ce qu'on lui aura laissé pour obtenir davantage, elle mettra même son concours à ce prix. Le clergé est aussi, indirectement, amené de la sorte à prendre le caractère d'un parti politique, ce que, par dessus toute chose, nous avons en horreur. C'est pourquoi, sauf des circonstances extraordinaires et momentanément impossibles à prévoir, il me semble que rentrer dans les concordats, quand on en est sorti, même s'ils paraissent être à notre avantage, serait marcher à l'encontre de notre but.

Voici le moyen de nous en rapprocher. Chaque fois que devient nécessaire une réforme des lois, relatives à l'association ecclésiastique, il faut en profiter pour y introduire les modifications qui les mettent en harmonie avec notre principe, en tenant compte de la condition des esprits et des circonstances présentes. De plus, la loi des garanties prévoit elle-même une autre loi, qui réglera la

propriété ecclésiastique, et il y a là, peut-être, une occasion favorable de réaliser en partie les idées préconisées par nous, et d'ouvrir aux fidèles l'accès à l'administration temporelle de l'Église.

L'article 18 de la loi du 13 mai 1871, porte : « Il sera pourvu par une autre loi à la réorganisation, à la conservation et à l'administration des biens ecclésiastiques dans le royaume. » Aujourd'hui la propriété ecclésiastique en Italie appartient, selon diverses distinctions, aux bénéfices épiscopaux, paroissiaux ou canoniques ; aux fabriques d'église, à des confréries et à d'autres personnes juridiques, en partie religieuses, ou ayant le caractère d'œuvres pies ; aux économats, au *Fonds du culte*, au comité liquidateur institué dans les provinces romaines. Dans notre système, évidemment, ces trois dernières administrations, ressortissant de l'État, doivent graduellement disparaître.

Quelles personnes morales seront admises à conserver ou à recevoir des biens ecclésiastiques ? De quelle manière les administreront-elles ? Y aura-t-il une surveillance, et à qui sera-t-elle donnée ? Selon nous, les diocèses et les paroisses devront conserver le caractère de personnes morales, les autres associations religieuses, comme les fabriques et les confréries, pourront l'obtenir ; mais avant de le leur accorder, il sera bon de connaître exactement leur but, le tableau des fondations, l'emploi actuel des biens qui leur ont été légués autrefois, etc. En principe il n'y a pas de raison de les supprimer, en fait il peut y en avoir.

J'ai indiqué ailleurs comment depuis 1865 déjà, une commission parlementaire avait songé à établir des congrégations diocésaines ou paroissiales, pour administrer les biens destinés aux traitements des prêtres, aux frais du culte et des choses sacrées [1]. Malheureusement l'opinion publique était peu préparée à cette réforme, et beaucoup trop attachée encore à ses vieilles idées. Je ne sais si elle est tout à fait mûre aujourd'hui ; mais sans s'écarter du but, on peut user de certains tempéraments. Selon moi, je l'ai dit déjà

[1] Rapport de la commission sur le projet de loi concernant la suppression des corporations religieuses et autres personnes morales, et l'organisation des biens de l'Église du 7 février 1865. Chambre des députés, session de 1863 à 1865, p. 159.

dans le précédent chapitre, les bénéfices ne sont plus compatibles avec l'organisation générale de la propriété ni avec les relations civiles de notre temps. En outre, et j'aime à le répéter, je tiens pour certain que le principe électif est essentiel à la durée et à la prospérité de toute association ou corporation. Pour durer il leur faut trouver en elles-mêmes le moteur de leur propre réforme, ou de leur rénovation. Ainsi les règles auxquelles nous devrions nous conformer dans la loi à établir seraient, à mon avis, la séparation du bénéfice et de la fonction, la création de congrégations électives et responsables, pour administrer les biens ecclésiastiques, payer les ministres du culte, et subvenir aux frais des édifices du culte et des choses sacrées, un compte rendu public de cette administration, une haute surveillance confiée aux tribunaux, auxquels auraient le droit de recourir les ministres du culte, les fidèles et en général tous ceux qui ont intérêt à la conservation du patrimoine, et au bon emploi des revenus du clergé [1].

Dans ces choses, une fois le principe établi, il faudrait laisser beaucoup à faire à la jurisprudence, qui suppléerait par ses décisions au silence des statuts ecclésiastiques et du droit commun ; à la longue, l'Église et l'État, chacun en ce qui le concerne, auraient réglé toute la matière, par les mesures nouvelles que l'expérience leur aurait suggérées. Et il est évident qu'avec le principe électif dans les congrégations, où les laïques seraient en très grande majorité, avec l'administration qui leur serait confiée et la responsabilité qui leur incomberait, le germe de la réforme serait jeté, la voie serait ouverte aux laïques et au bas clergé pour obtenir, aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre temporel de l'Église, les transformations en harmonie avec les besoins des consciences, et la nécessité des temps. Mais il leur faut pour cela, à tous, la vitalité, l'énergie, la persévérance dans l'action. Si ces qualités leur manquent, ce n'est pas l'ingérence de l'État qui pourra y suppléer. L'office de l'État en cette matière cesse à notre avis, quand

[1] Voyez sur cette matière : *Delle principali questioni politiche-religiose*, per Giacomo Cassani. Bologne, 1876, vol. III, chap. VI.

il a placé législativement les fidèles laïques et le bas clergé, en situation de pouvoir revendiquer leurs droits [1].

Une difficulté pratique pourrait surgir si la hiérarchie catholique voyait dans la création de ces congrégations un acte de violence et de spoliation, et si les laïques eux-mêmes refusaient par ce motif d'assumer l'ingérence et le droit qu'on voudrait leur concéder. Il en sortirait une perturbation très grave, et le but serait manqué. Cependant il me semble difficile qu'on en vienne à un pareil refus, dommageable aux intérêts tant spirituels que temporels de l'Église. Certes les principes destinés à régir ces institutions doivent être équitables, de même que la forme de l'élection. Ainsi les pères de famille, par exemple, choisiraient les membres de la congrégation paroissiale; et ceux-ci, au second degré, nommeraient la congrégation diocésaine. Les canons de l'Église ne seraient offensés en rien. Il ne s'agit ici que de la conservation et de l'administration des biens. Si l'on peut s'acheminer par là vers de plus grandes libertés, et arriver à l'élection même du curé et de l'évêque, dont, suivant quelques-uns, sortira toute réforme ultérieure [2], ce doit être par un mouvement propre et spontané des fidèles qui composent l'Église, non par un commandement de l'État. Ajoutons que cette organisation pourrait être essayée pour les biens qui sont dans les mains du gouvernement. Ce qu'on appelle *Fonds pour le culte*, peut devenir, par des mesures bien combinées, le noyau de cette révolution administrative. Les possesseurs d'un bénéfice venant à s'éteindre successivement par décès, les *Économats*, qui administrent les biens des sièges vacants, organiseraient, dans le but indiqué, les congrégations dont nous avons parlé; ils y mettraient cette sanction par exemple, qu'en cas de refus d'acceptation de l'office par les paroissiens, ou de leur renonciation après la nomination du curé, les biens retourneraient aux mains des Économats eux-mêmes. Il me semble que de cette manière ou d'une autre analogue, qui

[1] J'ai exprimé déjà cette idée fort simple dans un discours prononcé à Cologna-Veneta, le 31 octobre 1875. Chose étrange! elle parut une énormité aux meneurs de l'Église, et immédiatement ils organisèrent des protestations et des adresses dans tous les journaux cléricaux de l'époque. La violence de langage et la fureur d'injures, dont ils débordèrent, est plus étrange encore.

[2] Rosmini, *Due lettere sulla elezione dei vescovi a clero e popolo.*

respecterait les droits acquis, on arriverait assez vite à réaliser la nouvelle institution.

Mais je ne puis me dispenser de remarquer que ces réformes n'auraient plus de raison d'être, si l'État s'emparait de tous les biens ecclésiastiques existants, pour y substituer des traitements à charge du budget, ou, ce qui revient au même, un titre de rente publique. La participation des laïques à l'administration serait alors réduite à trop peu de chose, pour qu'ils y prissent intérêt. Une mesure de ce genre serait donc un vrai recul, pour ceux qui voient dans ces congrégations le germe de la réforme ecclésiastique : ce serait, au fond, le système du clergé salarié, et nous avons montré qu'il n'était ni rationnel, ni conforme au bien public.

Bien d'autres questions politiques pourraient être examinées à ce propos, mais ce n'est pas ici le lieu. Je conclus donc, qu'en procédant d'ailleurs avec beaucoup de prudence et de réserve, il faut avoir toujours présent devant les yeux le but à atteindre, ne jamais rétrograder dans la route parcourue, et saisir toute occasion propice d'y faire un pas de plus en avant. Aucune des objections que nous avons discutées, chemin faisant, ne nous a paru en effet de nature à modifier notre sentiment, et il reste prouvé pour nous que dans les conditions actuelles de l'Europe, et spécialement de l'Italie, la séparation de l'Église et de l'État est l'unique solution désirable.

CHAPITRE CINQUIÈME

EFFETS DE LA SÉPARATION

Est-il utile de conjecturer les effets de la séparation de l'Église et de l'État ? Est-il possible de les prévoir ? A ces deux questions, on répondra peut-être négativement. On dira que si la séparation de l'Église d'avec l'État est le produit inévitable des conditions de la société moderne, il faut s'y résigner, quelles qu'en soient les conséquences. On dira encore que les événements humains étant l'effet de causes multiples, s'il est extrêmement difficile de discerner ce qui, dans le passé, est dû à l'une ou à l'autre de ces causes, il est plus difficile encore et presque désespérant de rechercher dans l'avenir les effets d'une cause unique. Et, pourtant, une certaine tendance de l'esprit nous pousse à cette recherche. Comme celui qui, abandonne sa terre natale pour se confier au navire qui le portera vers des rivages lointains, songe involontairement aux choses qu'il trouvera dans ces pays nouveaux, et se demande quelle y sera sa vie; de même, lorsqu'une institution ancienne se transforme et qu'une autre prend naissance dans la société, nous sommes portés à en évoquer les effets, par la pensée. Et l'on ne peut dire que cette recherche soit sans utilité, puisqu'elle sert au moins à nous avertir des dispositions à prendre, des défenses à préparer, des périls à éviter.

Digitized by Google

J'ai répondu dans le précédent chapitre à ceux qui prétendaient opposer à nos idées l'expérience faite aux États-Unis, en Irlande, en Belgique. J'ai démontré combien ils étaient éloignés de la vérité. J'ai fait voir qu'en Belgique, ils ne peuvent tirer de légitimes inductions d'un état de choses différent, en certains points essentiels, de celui que nous proposons ; qu'en Irlande, les résultats de la séparation ont été jusqu'ici satisfaisants ; qu'enfin, en Amérique, s'il en est qui redoutent un dommage possible aux institutions ou un trouble apporté à la paix publique, par la liberté religieuse, ils sont en petit nombre et peu écoutés ; jusqu'à présent, il n'y a rien d'assez grave pour ébranler la confiance avec laquelle les Américains ont toujours procédé en cette matière.

Mais, si j'ai repoussé ces exemples, quand on les produisait contre notre thèse, j'admets, avec la même impartialité, que les expériences faites sont encore trop rares, et leur durée trop courte, pour que nous puissions avec sûreté en tirer argument pour l'avenir. Des doutes bien autrement sérieux surgissent dans l'esprit, quand il s'agit de prévoir les effets de ce principe dans des sociétés différemment constituées, et spécialement chez ces nations du continent européen, où domine une seule religion. En effet, si plusieurs sectes se contrebalancent, il paraît naturel à quelques-uns, d'admettre la séparation ; d'après eux, il n'en sortira pas de conséquences nuisibles. Or, c'est là précisément que le besoin s'en fait le moins sentir. Nous avons déjà fait remarquer que les États protestants peuvent conserver, longtemps encore, le système juridictionnel qui y prévaut, bien que, là aussi, apparaissent des symptômes de décadence. Mais, en Italie, par exemple, et dans les pays où précisément nous invoquons la séparation comme un état normal, une seule religion, le catholicisme, existe en quelque sorte. Considérer ce qui se passe chez les peuples où il y a pluralité de croyances, serait donc de peu de profit, et les conclusions à en tirer sans valeur pour d'autres peuples.

Il faut voir les choses en elles-mêmes, et argumenter par induction, de ce qui est à ce qui sera. La condition de l'Italie et

d'une grande partie des pays catholiques a été décrite au chapitre deuxième. D'un côté, une masse croyante, sans doute, mais surtout superstitieuse, ignorante, et sans grande ferveur de pensée ou de sentiment ; de l'autre, la foule non moins nombreuse des indifférents on des quasi indifférents, accomplissant peut-être encore les pratiques extérieures de la religion, mais par tradition , par habitude, parconvenance ou par suite de ce calcul de probalité dont parle Pascal[1]. Il est rare et clairsemé le troupeau de ceux qui professent la religion, non pas en paroles seulement, mais en esprit. En face de lui, se dresse une minorité hostile au catholicisme, parfois même à toute idée religieuse, et qui se compose des hommes voués à la science, à la politique, aux affaires, réputés l'élite de la société civile.

Qu'adviendrait-il si la séparation de l'Église et de l'État était effectuée ? Ici, qu'on nous permette de poser certaines hypothèses. Quelques-uns admettent la possibilité d'une réaction, d'un retour complet d'idées et de sentiments dans nos pays ; la société redeviendrait croyante avec ferveur et, dans son ensemble, sauf d'inévitables exceptions, catholique sincère et agissante, selon le cœur du Vatican.

On allègue l'exemple de l'Angleterre au commencement du siècle dernier. Dans ce temps, Leibnitz, rempli de tristesse, écrivait à la Princesse de Galles, que la religion naturelle y était menacée et chancelante aussi bien que la religion révélée, et Montesquieu inscrivait dans ses notes de voyage : *Point de religion en Angleterre.* Une longe suite d'écrivains, de Hobbes à Bolingbroke, avaient fait la critique de la religion, et mis en vogue le scepticisme. Voltaire chantait des hymnes à Bolingbroke et le proclamait le chef de la grande école. Mais, cette incrédulité, plus apparente que réelle, n'était qu'une mode, et ne s'agitait qu'à la surface de la société. La masse de la nation était croyante, et c'est dans la conscience

[1] Le calcul de Pascal est celui-ci : La religion nous promet une récompense infinie; infinie aussi est la peine dont elle nous menace, contre un avantage terrestre et la satisfaction d'un jour. Dans le doute, il est déraisonnable de choisir ces biens qui ne sont rien comparés à ceux que l'on risque de perdre et de se précipiter dans un mal éternel. *Pensées*, part. II, art. 3.

populaire que puisèrent leurs inspirations ceux qui, eu purifiant la religion protestante, dissipèrent le scepticisme dans les classes aisées et dirigeantes. Le peuple anglais, comme le remarque très bien un écrivain fort sagace, est admirablement pratique, et sait se refaire, même une conscience religieuse, par nécessité civile et politique [1]. Il n'est donc pas permis de conclure du cas particulier de l'Angleterre au siècle dernier, à la France, à l'Italie, à l'Europe du XIX[e], et l'attente d'une restauration catholique ne me paraît pas fondée.

Un fait déjà signalé au chapitre deuxième, et dont j'ai promis de m'occuper plus tard, me le persuade encore. Décisif pour le calcul des contingents futurs, il vient donc ici à sa place, et je crois opportun d'y insister. Une tendance rationnelle s'est manifestée dans l'histoire depuis le XIII[e] siècle ; c'est le moment où les sciences, les lettres, les arts ont recommencé à briller après la nuit profonde qui, pendant près de dix siècles, avait tenu l'Europe plongée dans les ténèbres. Cette tendance faible et hésitante dans l'origine, alla sans cesse grandissant, se propagea et finit par tout envahir victorieusement.

L'étude attentive du moyen âge fait voir que de toutes les forces morales, une seule, la religion a eu, pendant ce temps, de l'empire sur les âmes. A partir de la Renaissance, une autre grande force, la science, a surgi et lui a été opposée. Au moyen âge, l'homme ne cherche à scruter ni les faits qui l'entourent, ni les lois de la nature ; il est enclin à attribuer tout phénomène à des influences surnaturelles. Partout des miracles, personne qui n'ait été témoin de prodiges de toute espèce, qui n'ait eu sa vision, entendu des prophéties. Dans la croyance de l'époque, les puissances célestes et infernales se disputent le gouvernement des choses humaines. D'un côté, la Vierge, les Saints du Paradis, les prières des bons, les mérites des fidèles pénitents. De l'autre, les démons, tous les arts magiques, les sorcelleries, les péchés sans cesse renouvelés des méchants. Une grande terreur régnait. L'enfer est l'idée souve-

[1] Charles de Rémusat, *L'Angleterre au XVIII[e] siècle*. Etudes et portraits pour servir à l'histoire du gouvernement anglais depuis la fin du règne de Guillaume III, vol. II.

raine, l'image représentée sous mille formes, et par les descriptions les plus saisissantes; à l'enfer, se lie, dans la pensée des hommes, l'idée de l'hérédité de la faute de notre premier père, lequel a irrémissiblement perdu le genre humain tout entier, sauf le petit nombre de ceux que le Rédempteur daigne sauver par sa grâce; et ainsi des générations, des nations entières, qui n'ont jamais entendu parler de la religion du Christ, sont damnées à cause de leur ignorance. Même pour les peuples illuminés de la lumière de la vraie foi, atteindre la vie éternelle est une œuvre ardue et semée de périls. Cette terre est, à leurs yeux, destituée de toute valeur, pleine de douleurs et d'embûches; le pessimisme, comme diraient aujourd'hui certains Allemands, était la règle des jugements; il éloignait les hommes des plaisirs les plus innocents, comme des plus damnables, et la vie déjà si sombre et tourmentée dans la condition de ces temps pleins de ténèbres, était rendue plus misérable encore par la peur. De là l'ascétisme, la mortification, la contrition, et comme fruit naturel de ces pratiques, les innombrables institutions monastiques, et les confréries de pénitents laïques, plaçant le but unique de la vie (pour autant que le comportait l'humaine résistance) dans la renonciation à toute joie et à tout soulagement, comme dommageables et pleins d'embûches.

Hors de l'Église point de salut; c'est le sentiment le plus profond du cœur, c'est le cri des peuples. La révolte contre l'Église, c'est-à-dire l'hérésie, sera donc tenue pour le plus grand des crimes, et l'hérétique pour le plus affreux des scélérats. Le châtiment le plus cruel, et l'extermination même, pouvaient-ils jamais être mis en balance avec les maux engendrés dans le monde par la diffusion de l'hérésie? Et quelle pitié pouvait émouvoir les juges, si Dieu lui-même punissait de tourments éternels l'erreur et l'ignorance des mystères, à l'égal du plus grand des péchés? La persécution des hérétiques est une idée tellement naturelle à cette époque, et à celle qui la suit immédiatement, que personne, même parmi ceux dont l'intelligence est la plus haute, ne peut tout à fait s'y soustraire, et des hommes doux de caractère et en tous points vertueux, étouffent dans leur cœur la miséricorde, et croient honorer

Dieu par l'immolation de leurs adversaires en hécatombes. La science est proscrite, si elle n'est utile à la théologie; elle en reçoit ses méthodes, ses limites, son point de départ, et elle se proclame sa servante. L'art, encore au berceau, est enfermé dans le sanctuaire, il y puise ses inspirations et s'applique à l'embellir. Laïque est synonyme d'illettré, et non seulement l'État est soumis à l'Église, mais le gouvernement lui-même des choses temporelles est confié en grande partie à des ecclésiastiques.

Peu à peu cet état de choses se modifie : les croisades, inspirées cependant par la piété, et d'un caractère religieux dans leur but, eurent pour le monde des conséquences contraires à celles qui paraissaient devoir en sortir. Les hommes qui s'étaient rencontrés face à face avec des peuples professant d'autres croyances, et qui avaient dû reconnaître la valeur et le mérite de ces adversaires, apportèrent moins d'âpreté dans leurs jugements et devinrent plus tolérants dans la pratique [1]. Un désir extraordinaire de richesses se propagea en Europe, de là naquit l'industrie, et avec elle le dégoût de l'esprit monastique et de la vie purement contemplative et solitaire.

En Italie cependant ressuscitait l'amour du beau dans les lettres et dans les arts. Et plus tard, à la chute de Constantinople, lorsque les Grecs cherchant en Europe un refuge, emportèrent avec eux les restes de la civilisation antique, l'étude passionnée des choses classiques se raviva partout, avec l'admiration d'un idéal, différent de celui jusqu'alors proposé pour modèle. Ceux, parmi les historiens modernes, qui attribuent l'esprit rationnel au seul protestantisme se trompent. Le protestantisme en fut une manifestation, il n'en fut pas la cause ; cet esprit existait depuis longtemps. Les premiers protestants ne se rendirent pas compte, au contraire, des conséquences que portait en soi leur principe. Luther et Calvin professaient les plus sombres théories du catholicisme, ils ne persécutèrent pas leurs adversaires avec moins de cruauté et d'acharnement que ne faisaient les catholiques.

[1] Voyez nos écrivains du XIII[e] siècle, sur Saladin. Dante le met hors de l'enfer, dans les limbes, avec les grands esprits qui ont le plus honoré l'humanité.

Mais contre la tendance signalée, ni catholiques, ni protestants ne peuvent rien ; elle va toujours croissant et se propageant. Aucun obstacle ne l'arrête, aucune persécution ne la réduit. La science s'affranchit des liens de la théologie, et plus tard, avec l'école expérimentale, elle cherche à expliquer par des lois constantes tous les phénomènes de l'univers ; les hommes pieux s'efforcent de donner à l'intervention surnaturelle dans les lois du monde une explication qui se concilie avec la philosophie [1]. Les prodiges, les miracles se font chaque jour plus rares, les sorcières jadis, si nombreuses et si redoutées, disparaissent de la scène du monde. Comme la science, les arts prennent une allure indépendante de la religion. La police se sécularise, et non seulement le gouvernement de la chose publique passe de toutes parts aux mains des laïques, mais l'esprit de résistance aux prétentions de Rome se fortifie, et à la tutelle cosmopolite de l'Église, en succède une autre, nationale, dans les consulats et la diplomatie. Les idées s'adoucissent ; l'opinion que les justes peuvent se sauver, encore qu'ils soient nés et aient vécu hors de l'Église, s'impose presque forcément ; la persécution des hérétiques perd toute autorité et inspire bientôt l'épouvante et l'horreur ; la croyance à l'éternité des peines s'atténue elle-même, se tempère et soulève des doutes et des répugnances qui jadis auraient paru des énormités criminelles. Enfin les doctrines économiques et le développement de l'industrie, qui caractérisent l'époque actuelle, façonnent une société radicalement opposée à celle qui avait reçu sa forme des doctrines ascétiques du moyen âge. Ce que nous esquissons ici à grands traits est l'œuvre des siècles, mais le mouvement est constant, et la conclusion nécessaire et rationnelle qui en ressort, est la séparation de l'Église et de l'État, comme nous l'avons démontré dans les chapitres précédents.

Pour en revenir à notre thème, nous nous demandons si une réaction dans le sens catholique est possible ? Avant tout il faut remarquer que, trois fois déjà, elle s'est produite. Une première fois, la

[1] Voyez Mansel, *Aids to faith. Essays on miracles.*

tendance rationnelle et industrielle étant encore faible, la réaction se fit très vigoureusement sentir avec saint François et saint Dominique. Le protestantisme frappa un coup plus fort, et par contre, la réaction conduite par les grands papes du XVIe et du XVIIe siècles fut moindre; assez efficace cependant pour maintenir plusieurs nations dans la foi, et récupérer une partie des pertes subies; à ce moment d'ailleurs la découverte de l'Amérique ouvrait un vaste champ aux missions catholiques. Le mouvement anticatholique le plus formidable fut donné par la Révolution française; et la réaction qui se manifeste au commencement de ce siècle, est minime si on la compare aux deux autres. Il ressort de là que la tendance rationnelle signalée plus haut, a dans son cours quelque chose de fatal ou pour mieux dire de providentiel. Comment donc admettre un mouvement absolument opposé, et un retour offensif plus vigoureux de la papauté et des institutions religeuses, en sens inverse de la loi qui a présidé jusqu'à présent au développement de l'histoire?

Quelques-uns néanmoins croient cette réaction possible, à la suite d'événements extraordinaires, sinon par le cours naturel des choses. Le principe de libre examen, disent-ils, développé par le protestantisme, couronné et sacré par la philosophie, n'a pas encore donné tous ses fruits; la révolution n'a pas accompli son cycle entier. Elle a démoli d'abord la papauté, puis la noblesse, elle s'est ensuite attaquée aux rois; aujourd'hui elle bat en brèche les bourgeois enrichis, et cela durera jusqu'à ce que la lie du peuple surnage et reste victorieuse; quand on en sera là, les principes, subversifs de la propriété, de la famille, de l'État, mis en avant par les sectaires, seront appliqués, et la Commune de Paris de 1871 n'aura été qu'une lueur, comparée à l'incendie immense qui dévorera toute l'Europe. Notre civilisation tant vantée, mais toute à la surface, et c'est ainsi que l'on conclut, sera impuissante à se tenir debout; elle tombera en pièces, et d'autres barbares, non pas sortis du Nord cette fois, mais du fond même de la société, renouvelleront les siècles les plus sombres de l'antiquité et du moyen âge. Vers qui se tourneront alors les hommes pour avoir protection,

secours et réconfort, si ce n'est vers la religion et vers l'Église, cette Église que n'ébranlèrent ni les menaces, ni les caresses trompeuses, toujours immuable dans son enseignement, dont le pur et clair cristal ne fut jamais terni par le souffle des fausses doctrines? C'cst ainsi que la Providence rappellera les peuples, par de durs châtiments, dans le droit sentier dont ils ont dévié.

Il y a beaucoup à répondre à ces prophéties. D'abord il est très douteux qu'un déluge universel doive engloutir la civilisation. Les tentatives criminelles de subversion sociale ne datent pas d'aujourd'hui dans le monde; toujours elles trouvèrent devant elles une résistance efficace, et leur triomphe ne fut jamais que d'un jour. Ce qui est contraire à la nature de l'homme ne peut jeter de racines dans le sol; les démolisseurs, après qu'ils ont vaincu, ne savent pas s'organiser, et prennent soin de se détruire entre eux. De Spartacus à la guerre des Paysans en Allemagne, et à la Terreur en France, des *Ciompi* et des *Straccioni*[1] aux sectateurs de Münzer de Jean de Leyde et à la Commune de Paris, l'histoire en fournit de nombreux exemples. Ceux qui ont vécu dans ces temps d'épouvante ont tremblé aussi que de telles catastrophes ne fussent la ruine définitive de la société toute entière; mais avant peu les fureurs se calmaient, comme un accès de fièvre chaude est vaincu par la force vitale, qui seule empêche les sociétés, ainsi que le corps humain, de se dissoudre. Il y a certainement dans les multitudes, aujourd'hui, une grande fermentation, mélange de bien et de mal; des besoins moraux et matériels inconnus auparavant les tourmentent, en même temps que l'ignorance et l'envie exercent sur elles leurs ravages. Avant que le gouvernement passe dans leurs mains, il faut que l'instruction et l'éducation élèvent le niveau des consciences, et les pénètrent de la nécessité d'un ordre social où la direction appartienne à l'intelligence et à la vertu; sinon le monde aurait à souffrir de grands maux. Mais quand même arriverait le règne redouté de la multitude, quand il en sortirait tous les désastres

[1] La révolution des *Ciompi*, à Florence, eut lieu en 1378; celle des *Straccioni*, à Lucques, en 1531. Le mot *Ciompi*, en dialecte florentin, désigne à proprement parler les cardeurs de laine, et d'une manière générale la dernière classe du peuple; *Straccioni* est synonyme de porteurs de guenilles.

tant prédits, le monde ne retournerait pas vers le passé. L'histoire nous l'enseigne en effet : après les plus grands bouleversements, les sociétés ne reviennent jamais à ce qu'elles étaient immédiatement auparavant, moins encore remontent-elles jusqu'à leurs origines; elles prennent une direction nouvelle, plus mauvaise que l'ancienne peut-être, mais certainement différente, et qui est comme la résultante des événements antérieurs, et des conditions essentielles de toute société nouvelle.

En outre, les sciences et leurs applications sont parvenues à un degré tel, qu'on ne pourrait en effacer la mémoire ni en arrêter l'action vivifiante. Une singulière question a été posée : Si, aux temps de l'empire romain, la science avait atteint le développement d'aujourd'hui, les barbares auraient-ils pu triompher, et dans l'affirmative, éteindre pour tant de siècles le flambeau de la civilisation? Il est certain, dans tous les cas, que les vérités dont le genre humain est en possession, et ce que l'on désigne sous le nom de culture générale, seraient un grand obstacle à un recul de la société, un adoucissement à ses maux, et un germe de prompte rénovation. Ainsi, de ce côté non plus, il ne faut pas s'attendre à voir revenir le passé, et il n'y a pas chance d'une forte restauration de l'Église du moyen âge, comme elle en a la prétention aujourd'hui.

D'autres pensent que l'Église atteindra son but, non à travers les bouleversements et les malheurs publics, mais par la voie du progrès. Ceux-là admettent la réconciliation de l'Église catholique avec la science et la société modernes. Des philosophes et des écrivains se sont appliqués à cette œuvre dans la première moitié de ce siècle. Rien de plus noble et de plus digne de respect que leurs efforts. En Italie, une gloire impérissable en restera attachée aux noms de Manzoni, de Pellico, de Rosmini, de Gioberti, de Balbo, de Troya et de tant d'autres. Selon ces esprits d'élite, la civilisation moderne aurait abandonné les tendances sceptiques et matérialistes qui la déparent, et l'Église se serait défaite, comme n'étant pas de son essence, de ce qu'il y a eu elle de vieilli et de passager. La restauration des croyances marcherait ainsi de front avec une ré-

forme religieuse, la foi aurait tendu la main à la science et béni la civilisation moderne. Cette noble tentative, loin d'être secondée par le Vatican, fut repoussée par lui, et les hommes qui la préconisaient lui semblèrent plus odieux même que les incrédules. Le Vatican ne s'en tint pas à un simple refus d'entrer dans une voie qui lui était antipathique ; il répondit par les actes les plus propres à consacrer un long divorce entre la foi et la raison, entre la société religieuse et la civilisation. Il décréta le Syllabus et le dogme de l'infaillibilité du pape. Peut-on reprendre encore une œuvre non seulement interrompue aujourd'hui, mais lacérée et en lambeaux? Des gens fort respectables le croient, et dans ces derniers temps, un philosophe de grande valeur, M. Bertini, exhorte le petit nombre de catholiques éclairés et libéraux qui existent encore, à prendre en mains la cause de la réforme ; selon lui, il dépend d'eux, humainement parlant, « que la religion soit purifiée, conformément à l'esprit de son fondateur, de tous les éléments qui répugnent à la raison et au sens moral, et en affaiblissent la certitude et l'efficacité sur les esprits ; qu'elle renaisse plus belle, plus sainte, plus bienfaisante qu'elle ne le fut jamais, pendant les dix-neuf siècles de son existence, et soit, dans un heureux avenir, la règle de l'éducation, la base de l'organisation sociale [1]. »

Si l'on se reporte en effet aux premiers temps de Pie IX, à l'enthousiasme qui accueillit ses réformes, aux espérances qu'il éveilla dans le monde, on ne peut affirmer que cette prophétie ne se réalisera pas. Néanmoins, c'est, à mon avis, très douteux : l'insuccès d'une première tentative nuit à l'avenir d'une entreprise, les institutions anciennes laissées en arrière par la civilisation, au lieu de presser le pas pour la rejoindre, se raidissent et s'obstinent dans leur immobilité ; enfin et surtout, pour établir une conciliation véritable entre le catholicisme et la science moderne, il faudrait des changements tels qu'on ne peut les attendre d'une hiérarchie fondée sur d'antiques traditions, dont elle ne peut s'écarter sans per-

[1] Bertini, *Il Vaticano e lo Stato, studi e proposte*, Naples, 1877, p. 82.

dre presque entièrement sa raison d'être. Ainsi cette fin si belle, à supposer qu'on puisse l'atteindre un jour, il n'est pas permis d'y compter immédiatement, ni de la faire entrer comme facteur dans les événements prochains du monde.

Quelques-uns croient possible la propagation du protestantisme en Italie et chez les autres nations catholiques. Laissons de côté l'expérience de ces dernières années qui contredit tout à fait cette éventualité, et servons-nous du seul raisonnement. Pareille espérance, pour avoir été conçue par certains esprits, ne me paraît pas moins vaine que toutes les autres. En effet, modifier en partie sa religion suppose chez celui qui s'y résout un attachement très vif à ce qu'il en conserve, et en même temps un sentiment profond de la nécessité, pour la foi, de la forme nouvelle adoptée. Or, le côté peut-être le plus défectueux des nations catholiques est que les classes vraiment croyantes sont en même temps superstitieuses, et ne sentent pas le besoin d'épurer leur foi ; pareille idée leur est complètement étrangère. Les classes capables de comprendre la nécessité d'un progrès dans ce sens, sont tièdes ou indifférentes, sans parler de celles qui sont hostiles. Où donc trouver les éléments de cette réforme, et les chefs qui la guident, et les adeptes qui l'embrassent? Ajoutez à cela que la confession protestante, par ses dehors froids et austères, est antipathique à la vive imagination et aux âmes passionnées du Midi. Italiens, nous sommes et nous serons toujours ennemis des iconoclastes : pour nous, instinctivement (et peut-être est-ce un sentiment plus profond que ne pourraient l'éprouver des protestants) l'art est inséparable de la religion, de telle sorte que l'idéal de l'une se présente à notre pensée revêtu des images de l'autre. Tout ce qui tend à renfermer un sentiment dans l'intimité de la conscience, sans expansion au dehors, manque d'attrait pour notre race et sous notre ciel. Chose bien remarquable aussi : ce besoin de formes, et disons le mot, de pompes extérieures, n'est pas uniquement propre aux peuples du Midi, il existe même chez ceux du Nord. L'enquête faite récemment en Angleterre sur le ritualisme, a prouvé que dans les localités où s'introduisaient ces cérémonies religieuses, dites ritualistes

(si peu différentes en réalité des formes catholiques), les dissidents retournaient en grand nombre à l'Église anglicane. Un cérémonial qui éblouit les yeux, et à peu près catholique, un rite superbe et grandiose, enlèvent beaucoup de fidèles, surtout de la classe ouvrière, aux chapelles dissidentes, pour les ramener à l'Église officielle.

En outre, le protestantisme exige de ses adeptes une sorte d'apprentissage qui les rende capables de se passer de l'aide et de la médiation d'autrui, et de trouver en eux-mêmes leur guide, leur censeur et leur juge. Cet apprentissage manque complètement aux populations catholiques, et il est douteux qu'il passe jamais dans leurs mœurs. Beaucoup de gens des deux sexes seront toujours tentés, dans l'intérêt de leur repos, de s'en remettre au jugement et à la direction d'autrui, surtout en matière religieuse. L'idée d'être abandonnés à eux-mêmes, d'avoir à interpréter la Bible par leur propre entendement, de chercher dans leur conscience le repentir et l'absolution de leurs péchés, loin de les fortifier, leur inspire une vive terreur. Ils reculent devant ces angoisses de l'âme. Au contraire, ils sont consolés et réconfortés par le sentiment qu'il existe une autorité suprême et immuable qui donne aux livres saints leur sens vrai, détermine ce que l'on doit croire et en circonscrit les limites, qui, dans la vie pratique, accueille ceux qui ont failli, les reprend, mesure leur faute, et enfin les renvoie purifiés aux yeux de Dieu. Ce besoin d'un médiateur n'est pas en dehors de la nature humaine; au contraire, il répond très bien à l'un de ses côtés, comme le prouve d'ailleurs l'histoire de tous les peuples anciens et modernes. Un sentiment de cette espèce, qui a sa racine dans le cœur de l'homme, donne au catholicisme une grande force pour résister aux tendances protestantes et le moyen d'en triompher.

Enfin, à toutes ces raisons il faut en joindre une autre plus puissante. Si le catholicisme est en décadence, le protestantisme ne l'est pas moins. Il a pu constituer un progrès autrefois, il n'en serait plus un aujourd'hui. Nous ne parlons pas de la division des sectes à l'infini, prévue dès l'origine et décrite par Bossuet, ni des

luttes qui règnent entre elles, et au sein de chacune. Mais il faut bien dire que les objections soulevées par la science moderne s'appliquent aussi bien au protestantisme qu'au catholicisme, et les frappent l'un et l'autre. Tout est vague et indéterminé, jusqu'à présent, dans le protestantisme libéral qui voudrait ne conserver que très peu de chose de la tradition, et accepter les conclusions scientifiques les plus hardies. Il ne donne aucune explication de ces grands problèmes que la science est inhabile à résoudre. Il manque ainsi complètement de ce que l'homme cherche dans la religion. Sous ce rapport, on ne peut dire qu'Édouard Hartmann ait tout à fait tort[1], quand il l'accuse de ne maintenir que l'apparence du christianisme et de ne plus en avoir la substance. La métaphysique de cette école conserve encore les formes chrétiennes dans son langage, mais elle les interprète en réalité dans un sens contraire aux pures traditions religieuses, et sa morale sans rapport avec sa métaphysique, est fondée sur la nature humaine plutôt que sur les préceptes divins. L'absence d'une vraie doctrine religieuse y est donc trop manifeste, et sa doctrine philosophique n'a pas le souffle qui donne la vie aux nations, et leur ouvre l'avenir.

Un groupe de protestants, plus préoccupé de la morale que des dogmes, veut réduire ceux-ci au plus petit nombre possible, et s'efforce de raviver, par la prédication et par l'exemple, la doctrine évangélique. Deux Américains, Channing et Parker[2], ont été les illustres représentants de cette Église, que l'on appelle unitairienne, et qui tend à rassembler toutes les sectes protestantes dans l'imitation de la vie du Christ. Ce mouvement devait se produire d'abord en Amérique, où le nombre des sectes est multiplié à l'infini. Il est certain d'ailleurs que ces deux hommes sont animés d'une ferveur chrétienne admirable, égale à celle des plus beaux temps de l'Église ; dans toutes leurs paroles, dans tous leurs actes, éclatent l'amour de l'humanité et ce haut esprit du sacrifice de soi

[1] Voyez E. von Hartmann, *Religion der Zukunft*.

[2] Voyez les sermons et les ouvrages de Channing et de Parker, publiés plusieurs fois aux Etats-Unis et en Angleterre. M. Laboulaye en a traduit en français quelques parties sous ce titre : *Œuvres sociales de W.-E. Channing*, et il a écrit la vie de l'auteur. Charles de Rémusat a publié un livre intitulé : *Channing. Sa vie et ses œuvres*.

au bien des autres hommes, qui est le cachet de la vraie grandeur morale. Mais ce christianisme unitairien, nous l'avons dit, ne renferme presque plus que la morale, et se fonde plutôt sur l'unité des sentiments que sur celle des croyances. Sans doute la morale est le point culminant de la religion, et lorsque le Christ annonce le jugement dernier, il ne parle ni de croyances ni de rites, mais d'amour et de miséricorde[1]. Pourtant si la charité, même isolée, suffit à sauver les âmes et à rendre les hommes heureux, l'esprit aspire sans repos à la connaissance de certaines vérités, pour lui essentielles, et ne les trouvant pas dans la science, il les demande à la religion. J'ignore si le chemin indiqué par les deux illustres Américains peut conduire à l'élaboration de formes nouvelles, plus précises et plus complètes; mais il y manque jusqu'à présent quelque chose d'essentiel, pour constituer un symbole autour duquel des croyants puissent se grouper. La vérité est que la secte unitairienne, après la mort de ses deux apôtres, n'a pas fait, que je sache, autant de prosélytes, que l'enthousiasme suscité pendant leur vie, l'aurait fait croire.

M. Chauncy Langdon, déjà cité par nous, parle d'une Église chrétienne à venir, dont les caractères seraient les suivants[2] : la plus large catholicité, en d'autres termes, l'universalité, s'accommodant à ce qu'il y a de particulier dans le caractère de chaque peuple, et aux circonstances diverses de lieux; une fidélité scrupuleuse aux dogmes du christianisme primitif, avec les spéculations philosophiques les plus hardies des modernes; un profond respect envers la hiérarchie ecclésiastique et la participation des laïques à toutes les affaires de l'Église; la croyance à la sainteté des fonctions sacerdotales et le principe démocratique du libre choix des hommes qui doivent les exercer. Il semble aussi par certains passages de l'ouvrage de M. Bertini cité plus haut que son

[1] Un livre récent de Mathew Arnold, en vogue aujourd'hui et intitulé : *Literature and dogma*, prétend qu'il n'y a de dogmes ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, mais des vérités morales seulement. Dans l'Ancien Testament, dit-il, domine l'idée de justice, dans le Nouveau, celle de charité. Ce qu'il faut pour bien interpréter l'un et l'autre, c'est une culture générale de l'esprit; les recherches théologiques, propres seulement à obscurcir les Ecritures, doivent être laissées de côté.

[2] Chauncy Landgon, Lettres citées, p. 31-32.

espoir soit le même. « Il prévoit que le mouvement réformateur, bien que lent et difficile, interrompu même par des haltes et des reculs, finira par atteindre son but, qui est l'anéantissement de toute superstition orthodoxe, et le retour à cette religion franchement humaine, et cependant surnaturelle et divine, qui fut enseignée par Jésus de Nazareth. C'est ainsi seulement que pourront se concilier et même s'unir le catholicisme et le protestantisme, la religion et la philosophie, l'Église et l'État [1]. » Des idées analogues avaient été conçues déjà par Gioberti pendant les dernières années de sa vie. On les trouvera dans les fragments publiés après sa mort. Il y esquisse une synthèse extrêmement hardie, qui aurait réuni tout l'essentiel de la tradition avec ce que la science et la civilisation modernes ont de plus libre [2]. Ce peut être un idéal vers lequel il soit bon de diriger ses regards, mais les signes qui nous en annoncent la réalisation, ne me semblent pas tels qu'on puisse y compter prochainement avec certitude.

Je ne dirai rien de l'avènement annoncé d'une religion nouvelle, qui naîtrait, armée de toutes pièces. Notre temps répugne au surnaturel, et cela seul suffirait pour le faire repousser. Mais il y a cette loi encore : dans l'ordre moral comme dans les phénomènes physiques, les transformations naissent l'une de l'autre, successivement, et se développent par degrés. Jamais elles n'éclatent à l'improviste et sans précédents. Je ne parlerai pas non plus de ce mélange, recommandé par quelques-uns, du christianisme avec les religions asiatiques, d'une antiquité si vénérable. Le présent livre a pour objet de tracer une règle, idéale sans doute, mais d'application possible et pas trop éloignée, et je ne puis y aborder toutes ces hypothèses. Elles prouvent seulement un travail intérieur des esprits, et le besoin d'une croyance qui montre un idéal infini au terme de cette humble vie terrestre et lui donne ainsi sa valeur.

Quelle sera donc la destinée prochaine de l'Europe et de l'Italie, en matière de religion? Nous ne pouvons en concevoir aucune,

[1] Bertin, ouvrage cité, p. 81.

[2] Gioberti, *Riforma cattolica* — *Filosofia della rivelazione*, éditées par G. Massari, Turin 1856.

avant un temps à coup sûr assez long, mais indéterminé, en dehors de la coexistence du catholicisme avec les autres confessions chrétiennes qui y règnent en partie, et aussi avec cette opinion qui, sous aucune dénomination et sous aucune forme, n'admet ni révélation, ni foi religieuse. Cette coexistence se justifie par sa nécessité même, car ces idées représentent les divers côtés de la pensée et du sentiment humains, chacune d'elles respire dans un grand nombre d'hommes, mais aucune aujourd'hui n'est en état de les réunir tous et de satisfaire à leurs aspirations [1]. Le catholicisme est admirablement propre à assouvir le besoin de certitude absolue et de paix intérieure des âmes; les formes protestantes sont mieux faites pour ceux, qui en aspirant à une croyance positive, ne peuvent cependant renoncer à toute activité spontanée de leur intelligence et à une certaine liberté de penser; enfin le rationalisme, ou pour mieux dire, la philosophie est en progrès depuis des siècles, et l'on ne pourrait comprendre qu'elle s'arrêtât et s'éteignît. Je demande la permission de revenir encore une fois et d'insister sur l'idée fondamentale de ce livre. Si la coexistence de ces croyances et de ces opinions est nécessaire et inévitable; si les hommes qui les professent, ont droit à un égal traitement de la part de l'État, rien dans la législation et dans l'organisation sociale ne peut logiquement correspondre à une condition pareille des choses, si ce n'est la séparation juridique de l'État et de l'Église.

Or il nous semble que sous l'empire de ces lois et dans cette organisation, tous pourraient et devraient vivre en paix entre eux et avec l'État. Celui qui a dans le cœur une foi sincère en sa religion, croira que l'erreur ne pouvant éternellement triompher, la victoire définitive restera à la vérité absolue. Pourquoi donc repousserait-il la libre discussion [2]? Et pourquoi les hommes de

[1] Voyez Guizot, *Du Catholicisme, du Protestantisme et de la philosophie en France.*

[2] Les hommes qui ont une foi vive dans le christianisme ne doivent pas démentir ce que dit saint Augustin : « Res ipsa quæ nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani quousque ipse Christus veniret in carne : unde vera religio quæ jam erat, cœpit appellari christiana. » St Aug., *De retract.*, lib. I, cap. XIII, n. 3. — Par où l'on voit que l'évêque d'Hippone regardait le christianisme comme ayant existé depuis l'origine du genre humain et comme embrassant toutes les vérité , même celles professées par ses adversaires.

bonne foi, qu'ils soient ou non croyants, n'accepteraient-ils pas le système exposé par nous? S'y refuser impliquerait que pour le triomphe de leur opinion ils croient indispensable de s'assurer la force matérielle ou au moins la protection et les subsides du gouvernement, et qu'ainsi ils ont peu de confiance dans la valeur de leurs arguments, et dans l'exemple des bonnes œuvres pratiquées par eux. Certes s'il en est à qui les traditions du passé rendent plus difficile d'embrasser ce système, on comprend que ce soient les catholiques: et pourtant en Amérique ils acceptent sincèrement la liberté. M. Kenkrick, d'abord évêque de Philadelphie, puis archevêque de Baltimore, exprime cette pensée en un noble langage : « Je suis loin de me plaindre, dit-il, que dans la condition actuelle de notre société, l'Église, pour jouir de son indépendance, doive renoncer aux faveurs que l'État lui accordait autrefois. Mais qu'on le sache bien, ami comme je le suis de l'ordre et de la paix, j'accepte pleinement et loyalement la constitution politique sous laquelle nous vivons. Nous ne réclamons aucun privilège, nous ne cherchons pas à dominer; nous demandons une seule chose : la garantie pour tous les citoyens des droits civils dont nous jouissons présentement [1]. » Un autre catholique écrit : « Il est dans la destinée des États-Unis de rendre pratiques les relations normales entre l'État et l'Église. Une constitution légale de l'Église ne lui procurerait aucun secours efficace, n'ajouterait rien à son pouvoir ou à son action, ne produirait aucun avantage pour la foi ou pour la piété; parce qu'elles sont toutes deux des offrandes volontaires et spontanées à Dieu [2]. »

Or, qui ne voit les effets salutaires de cette condition des choses, quand elle est non seulement sanctionnée par les lois, mais entrée dans les mœurs et devenue partie intégrante de la société? Le premier de tous sera que le clergé, délivré des attaques et ne recevant plus de faveurs, mais ayant pris conscience de sa dignité et de la haute mission qui lui est confiée, n'aura plus de motif de

[1] Cité par M. Audisio, *Della società politica e religiosa rispetto al Secolo XIX*, cap. XXIII.

[2] Brownson, *The American republic, its constitution, tendencies, and destiny*. New-York, 1866, chap. XII.

se transformer en parti politique. M. Bonghi le dit très bien : « Quand l'Église saura que son existence n'est pas précaire et soumise au caprice changeant des majorités ; quand, sous de vains prétextes, on ne lui déniera plus le droit de donner au culte les formes dont nul autre qu'elle n'est apte à juger l'utilité et la convenance ; quand on ne lui défendra plus de pratiquer librement et sous sa responsabilité les cérémonies propres à une institution appliquée par essence à agir sur la nature morale entière de l'homme et à l'envelopper de toutes parts, on peut être certain que le champ qu'on lui laisse ne paraîtra pas petit à ses yeux ; c'est le seul d'ailleurs qu'elle se soit donné pour mission de cultiver. Si la loi commune devient telle, l'Église qui n'est pas un parti politique chez les races anglo-saxonnes, cessera aussi d'en être un chez les races latines, et elle accomplira pacifiquement l'œuvre immense à laquelle elle s'est crue de tout temps destinée [1]. »

Cette pacification des esprits se fera dans les pays catholiques, lorsque le clergé cessera d'y apparaître, aux yeux du monde, ce qu'il est trop souvent en effet, le soutien et le défenseur de toutes les institutions surannées, un obstacle aux aspirations des peuples. Ceux-ci en prennent texte à leur tour, pour combattre, non pas le clergé seulement, mais la religion. Lorsqu'elle sera absolument en dehors des luttes politiques, dans les classes inférieures cessera, sans doute, une animosité d'autant plus redoutable qu'elle n'est pas contenue par les principes d'une large culture intellectuelle et d une haute éducation ; ces principes existent presque toujours au contraire chez les hommes de science, même quand ils sont hostiles à la religion. Mais ces amis des lumières, que réclament-ils eux-mêmes ? Rien d'autre que la liberté de rechercher le vrai, et l'indépendance de leur jugement ; si elles ne leur sont pas contestées, si on les leur garantit au contraire de la manière la plus efficace, en toute matière et sans aucune réserve, si, en outre, tout le monde rivalise à l'envi pour offrir à la science encouragements et subsides, pourquoi feraient-ils obstacle à la propagande religieuse ? Il

[1] Bonghi, *La Chiesa Libera*. *Nuova Antologia*. Décembre 1870.

semble qu'une sorte de mauvaise volonté, et presque la crainte d'être vaincus, poussent les adversaires de toute idée religieuse vers cette attitude hostile ; peut-être aussi un penchant naturel à repousser par la violence tout ce qui n'est pas conforme à nos pensées et à nos intérêts. Ainsi un germe d'inquisition est au fond du cœur, même de ceux qui prennent le titre de libres penseurs.

D'autre part les diverses communions religieuses ont mieux à faire que de lutter entre elles. Un devoir commun, d'une haute importance, les réunit aujourd'hui, c'est de raviver la foi, et de prouver par leurs œuvres, que d'elle peut venir un plus grand bien à l'homme et à la société, que d'aucune recherche rationaliste. La guerre déclarée à toute croyance surnaturelle, est si acharnée qu'il ne faut, pour la soutenir, laisser aucune force se disperser.

Je me suis dit souvent qu'il vaudrait bien mieux, pour les sectes religieuses, ne pas partir des dogmes les plus hauts et les plus ardus, mais commencer par les plus simples et les plus faciles à comprendre. En effet un homme pieux est déjà en communion de pensées et de sentiments avec tous ceux qui acceptent la maxime « Aime ton prochain comme toi-même ». Cette communion devient plus intime entre ceux qui reconnaissent un Dieu, créateur de l'univers, et l'honorent et l'aiment par dessus toute chose. « Soyez parfaits, comme est parfait votre Père qui est dans les Cieux. » L'espérance constitue un troisième degré et réunit tous ceux qui croient à l'immortalité de l'âme et à une vie à venir, où les œuvres seront récompensées selon leur mérite. Ces sentiments, plus moraux de leur nature que dogmatiques, sont cependant la préparation, et comme le chemin qui conduit l'homme à la foi traditionnelle, par l'exemple de la vie du Christ lui-même; l'on s'avance ainsi peu à peu vers les dogmes admis par les diverses confessions chrétiennes, pour arriver enfin à ceux de l'Église catholique. On dira que la méthode indiquée ici serait un recul au point de vue historique, parce qu'en religion la vraie méthode prend son point de départ dans la croyance au surnaturel et dans la révélation, pour descendre ensuite de proche en proche

aux applications, et que la métaphysique précède la morale et lui donne sa forme. Il m'est aisé de répondre que j'examine la question, non au point de vue doctrinal, mais au point de vue pratique de l'existence simultanée de toutes les croyances, à l'état libre, garanties et protégées par l'autorité civile. Si donc vous parvenez au précepte le plus simple, celui de la charité, en descendant des hautes cimes de la théologie, tandis qu'un autre s'y élève par des raisons et des instincts tirés de la nature humaine, et que vous vous rencontriez en ce point, un lien vous unit déjà, susceptible de devenir un principe fécond et bienfaisant pour l'humanité.

Le XIXe siècle ressemble beaucoup au XVIe. Alors comme aujourd'hui, des nouveautés extraordinaires introduisirent dans la société d'immenses transformations. La découverte de l'Amérique, le perfectionnement de l'imprimerie, n'eurent pas moins de puissance pour changer la face du monde, qu'aujourd'hui les chemins de fer et le télégraphe électrique. La renaissance des lettres et l'ardeur des esprits à se tourner vers les études classiques, exercèrent une influence égale à celles de l'observation et de l'expérience, appliquées de nos jours à toutes les sciences. Sous le rapport politique, au morcellement et à la confusion du moyen âge, succéda dans le XVIe siècle la formation des grands États avec la monarchie absolue, le système de l'équilibre et la diplomatie ; à notre époque, le principe représentatif pénètre de toutes parts la chose publique. En religion, à la réforme protestante fait pendant, aujourd'hui, une tendance rationaliste plus prononcée. Pour compléter la ressemblance, les exagérations spéculatives et les énormités matérialistes ne manquent pas même au tableau. Si nous avons eu les saint-simoniens, les fourriéristes, les communards, le XVIe siècle a eu les communistes et les anabaptistes de différentes espèces. Aucune des doctrines les plus audacieuses qui font notre épouvante, la rédemption de la chair, comme disaient les saint-simoniens, l'abolition de la famille et de la propriété, la communauté des biens, l'égalité absolue, la destruction des sciences et des arts, etc., aucune des scènes les plus désolantes de brigandage et de sang dont l'Europe



a été récemment affligée, rien de tout cela qui n'ait eu alors son analogue.

Alors aussi, les âmes honnêtes et pieuses jetèrent des cris de désespoir comme si la société était arrachée de sa base. La rupture de l'unité catholique avait été la cause première de tous les maux, sa restauration pouvait seule y remédier. Il y eut des tentatives de réconciliation, et si elle eût été réalisable, la grande âme de Contarini l'aurait peut-être faite. Cependant, après un siècle et demi de luttes sanglantes, le catholicisme et le protestantisme restèrent debout, et à la paix de Westphalie, on dut reconnaître à tous les deux le droit d'exister.

La lutte actuelle, bien que plus violente et plus profonde, aura la même issue. J'ai déjà touché ce point à propos de ceux qui, de l'excès du mal, espèrent voir sortir le remède. Mais les éléments essentiels de la nature humaine, et les conditions nécessaires de toute société ne disparaîtront pas en un jour. Les traditions puissantes qui, pendant des siècles, ont dominé les esprits, ne seront pas déracinées; il faudra un long travail pour les transformer. Tel sera nécessairement l'état de l'Europe, pendant un temps dont la durée ne se peut prévoir. Dans cet intervalle, la législation la mieux faite pour des nations civilisées, proclamera la séparation de l'État et de l'Église, la liberté de toutes les communions religieuses, et la sphère de leur action, vis-à-vis des tiers et de l'État. Aucun autre système ne donnera d'aussi salutaires effets : ni le système juridictionnel, union forcée d'une Église avec l'État, lequel, tout en la modérant, devrait la protéger ; ni l'union avec certaines Églises à l'exclusion des autres ; ni l'hostilité et la persécution ouvertes ou voilées contre les associations religieuses ; la civilisation n'en avancerait pas d'une ligne, au contraire ; les âmes généreuses seraient rejetées du côté des opprimés, et de nouveaux conflits surgiraient. La civilisation, dans son renouvellement, adoptera la forme religieuse voulue par le progrès de la science. Quelle qu'elle soit, le but sera plus vite atteint, si les citoyens et les communions religieuses se sentent libres de développer la croyance regardée, par eux, comme la vérité absolue, et par les communions rivales,

comme une erreur, alors qu'elle est peut-être une vérité relative et partielle. Mais quelques-uns allant plus loin dans leurs prévisions, pensent qu'un jour viendra et non pas éloigné, où toute religion sera bannie de l'esprit de l'homme. La science suffira seule alors à remplir son cœur, à satisfaire son intelligence, et à lui faire atteindre la plus grande somme possible de bonheur, et la perfection la plus haute. Avant de terminer ces pages, je demande à dire quelques mots sur cette opinion.

Les conflits entre la science et la religion révélée ont été décrits par beaucoup d'écrivains. On a mis en opposition les doctrines de l'une et de l'autre sur l'existence et l'unité de Dieu, sur la nature de l'âme et ses relations avec le corps, sur le gouvernement de l'univers, l'âge de la terre, le fondement de la vérité morale, et d'autres points encore [1]. Ces conflits fussent-ils tous réels et impossibles à concilier par une synthèse supérieure, il en résulterait seulement que la science moderne répudie les dogmes professés aujourd'hui; mais non pas d'autres, différents de ceux-ci. Il faudrait prouver que la science ne peut vivre avec aucune espèce de croyances ne dérivant pas d'elle.

Or, quelle est l'idée fondamentale de la science moderne ? Celle-ci : n'accueillir comme vrai que ce qui est démontré par l'observation, par l'expérience et par une induction rigoureuse. Nous ne faisons pas ici un traité de philosophie; ce n'est donc pas le lieu de discuter les questions de méthode, d'une importance capitale pourtant, ni d'examiner si l'observation et l'expérience ne supposent pas d'abord comme admises certaines conditions, par exemple, la possibilité même de l'observation et de l'expérience, la certitude donnée par les sens, et la constance des phénomènes naturels [2]. Sans même nous arrêter à cette objection, et prenant la règle

[1] W. Draper, *Les conflits de la science et de la religion* dans la bibliothèque internationale scientifique, vol. XIII.

[2] La critique de la raison pure de Kant prouve qu'il est impossible de démontrer qu'à nos perceptions subjectives correspondent exactement les objets extérieurs. Avant lui, Hume avait déjà établi que nous voyons les phénomènes se succéder les uns aux autres, sans saisir le lien qui les unit entre eux, et qu'ainsi nous ne pouvons avoir la complète certitude de la constance des lois de la nature. Ces deux idées dépassent l'une et l'autre les limites de l'observation et de l'expérience, et affirmer l'existence de l'universel et la constance des lois qui le régissent, peut passer plutôt pour un acte de foi que pour une induction de la raison.

telle qu'on nous la donne, il importe au moins de bien définir ce qu'on entend par observation et expérience. En effet, il y a l'observation des phénomènes en dehors de nous, perçus au moyen des sens qui nous mettent en communication avec le monde extérieur, et il y a l'observation des faits internes perçus par la conscience. L'expérience n'est pas bornée non plus aux choses que nous pouvons rappeler à notre mémoire pour les avoir plusieurs fois éprouvées par nous-mêmes, elle réside aussi dans les manifestations de l'histoire. Ceci posé, il faut déterminer encore jusqu'où l'induction peut légitimement aller, et si, peut-être, sur les données mêmes de l'observation et de l'expérience (ce que quelques-uns appellent méthode empirique), l'on n'arriverait pas à fonder sûrement une métaphysique et à en résoudre les problèmes les plus ardus [1].

Sans approfondir ces questions, dont la gravité n'échappera à personne, il nous suffit de noter que la science, quelques progrès qu'elle fasse, ne pourra jamais tout connaître et tout expliquer. Devant l'esprit humain, se dresse l'univers, qui n'a pas de limites pour lui. Il étudie les faits particuliers, et, par eux, il remonte à des lois générales, qui les lui expliquent; mais, au delà d'une loi il y en a toujours une autre plus générale; au delà d'une explication, il y a l'explication de celle-ci, la cause de la cause, le pourquoi du pourquoi. La comparaison vulgaire, qui représente le mouvement progressif de l'intelligence, comme le passage de l'anneau d'une chaîne à un autre, est juste, si l'on se rend bien compte que l'anneau auquel nous sommes arrivés ou auquel nous arriverons, ne sera jamais le dernier. Ainsi, nous savons que nos connaissances peuvent s'élargir toujours sans que jamais l'objet en soit épuisé, et qu'au delà de la connaissance présente, il y en a une autre inconnue. Nous savons en outre que cette inconnue peut se découvrir en partie, mais restera cachée en partie; et cette partie cachée, nous sentons cependant qu'elle est quelque chose et non pas le néant. Notre connaissance se compose donc, non seulement

[1] L'entreprise a été tentée tout récemment par M. G.-H. Lewes, *Problems of life and mind*. 2 vol., Londres, 1875.

de science positive, mais de science négative, dans ce sens que la pensée a la certitude de ne pas connaître tout ce qui existe et de ne pouvoir le connaître jamais, tout en ayant la certitude de l'existence de cet inconnu. Ainsi, on peut dire de tout progrès de la science, qu'il rend naturel et explicable ce qui paraissait surnaturel et inexplicable, mais qu'il laisse toujours du surnaturel et de l'inexplicable par delà, jusqu'à la racine première et à la genèse du connu. Ce seul point suffit pour établir la nécessité et l'essence, même rationnelle, de la religion [1].

Quelle idée avons-nous de Dieu? Beaucoup de philosophes, de théologiens, et de Pères de l'Église, nous la représentent comme comprenant deux parties: l'une impossible à connaître, l'autre symbolique, c'est-à-dire faite de représentations imagées, qui tiennent lieu de la partie positive et la suppléent en quelque sorte [2]. Si les choses sont ce que nous avons dit, non seulement la science, par le principe même de sa méthode, ne peut prétendre à démontrer le contraire de cette proposition, les éléments lui manquant pour cela, mais encore, elle nous conduit elle-même jusqu'au seuil du sanctuaire, c'est-à-dire à ce point qu'elle a de commun avec la religion. D'autres philosophes et théologiens rejettent à la vérité, comme insuffisante, une idée purement négative de Dieu, et veulent y substituer une conception positive et ontologique, Mais pour soutenir leur thèse, ils sont obligés de recourir à un phénomène primordial de la conscience, qui serait l'intuition même de Dieu [3]. Or il est évident que cette intuition, si elle était vraiment indéniable, attestée par l'observation et l'expérience internes, resterait dans le cercle des vérités naturelles et ne pourrait être récusée par la science. Il ne peut donc jamais y avoir de contradiction entre la science et le principe fondamental de la religion qui est l'existence de Dieu [4].

[1] Voyez Herbert Spencer, *Premiers principes* (trad. Cazelles, Paris).

[2] Voyez Rosmini, *Origine delle idee*, vol. III, art. IX, p. 153.

[3] Voyez Gioberti, tous les ouvrages philosophiques et surtout les lettres sur la doctrine de A. Rosmini.

[4] Certissimum est leves gustus in philosophiâ movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Bacon, *De dignitate et argumentis scientiarum*, lib. 1, p. 5.

Il faut dire la même chose de la liberté morale de l'homme, de l'immortalité de l'âme et du gouvernement providentiel du monde, idées essentielles aussi à toute croyance religieuse. La première a sa racine dans des faits internes de la conscience qui nous sont révélés par l'observation et l'expérience de chaque jour; ils nous conduisent instinctivement et par degrés jusqu'à cet acte de la volonté où l'homme sent qu'il peut choisir entre le bien et le mal[1]. L'immortalité de l'âme est d'un autre ordre, elle se fonde sur des arguments inductifs et des calculs de probabilités; si elle n'est pas scientifiquement démontrable, la négative ne l'est pas non plus. Enfin, quant au gouvernement providentiel de l'univers, il n'y a rien dans la science moderne qui puisse en infirmer l'idée; au contaire, tout la fortifie. Telle est, par exemple, la loi de l'évolution, que cette science réclame comme un de ses fruits les plus précieux. Si en effet l'intervention du Créateur est écartée dans la série des phénomènes successifs, en ce sens qu'ils ne peuvent plus être représentés comme des déviations particulières et accidentelles de la loi qui les régit, elle n'est pas écartée des origines de la loi elle-même, toute chose étant nécessairement contenue et d'avance ordonnée dans son germe. L'hypothèse mécanique elle-même implique dans la matière une disposition originaire à produire ce qui se manifestera dans la suite, à moins d'admettre que la création est immanente et ne discontinue pas. Du reste le lecteur un peu au fait des études philosophiques, sera amené à conclure par l'examen des spéculations modernes sur ce sujet, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Elles ont été faites depuis le premier jour où l'histoire nous montre l'homme tournant ses réflexions vers lui-même. Chez les anciens peuples de l'Asie, chez les Grecs, et dans le moyen âge, toujours les mêmes doctrines ont reparu sous des formes diverses, et on les reprend aujourd'hui, sans qu'il soit possible de dépasser jamais les bornes fixées d'avance à notre faculté de connaître.

[1] A la liberté morale de l'homme on a cru pouvoir opposer un résultat de la stastistique, à savoir la répétition constante des actes volontaires auxquels semble s'appliquer quelquefois une loi plus stable, même par exemple, que celle des phénomenes météoro-

Que si le savant nous dit : Je m'en tiens aux lois tirées par induction de l'observation et de l'expérience ; je ne vais pas au delà, et ne m'occupe pas du reste ; si je sais qu'une chose est indémontrable, je ne me tourmente pas à l'examiner, et ne m'efforce pas d'y croire. A celui-là, nous n'entendons pas contester son droit, mais il ne réussira pas, selon nous, à façonner les autres d'après cette disposition de son esprit, et à l'imposer comme règle à l'humanité tout entière. Lui-même ne pourra nier ce fait constant que la pensée de l'homme dans tous les temps et dans tous les lieux, est impérieusement attirée vers ces recherches. En effet, l'analyse des phénomènes de la conscience et des faits de l'histoire, démontre à n'en pouvoir douter, une tendance prononcée de notre esprit vers l'infini. Les choses transitoires et relatives ne nous satisfont jamais entièrement et une perpétuelle inquiétude nous pousse vers l'absolu. Et ce serait un démenti à la conscience et à l'histoire, de nier que l'homme se pose trois questions redoutables et en demande la solution avec angoisse. Elles se présentent à l'esprit du pasteur errant de l'Asie, et à celui du penseur nourri dans la science moderne, elles les agitent du même tourment : D'où suis-je venu ? Pourquoi suis-je en ce monde ? Où irai-je après cette vie ? Nous concevons que la science se déclare incapable de résoudre ces problèmes ; elle ne peut cependant nier qu'ils existent dans la conscience, ni s'empêcher de reconnaître au fond de celle-ci un élément indestructible, base des croyances religieuses, parce qu'en elles seulement il trouve à se satisfaire. En vain chercherait-on à leur substituer ce qu'on appelle *l'humanisme*, autrement dit, le culte de l'homme et de la nature. L'homme sent bien qu'il ne peut être son Dieu à lui-même [1], et il s'élance par la pensée au delà de tout ce qui est fini [2].

logiques. M. Messedaglia dans ses leçons, tout en confirmant cette loi, a démontré d'une manière péremptoire qu'on ne peut rien en induire contre la liberté morale de l'homme.

[1] *Homo homini Deus est* : voilà le principe suprême suivant Feuerbach, trad. d'Ewerbeck. *Qu'est-ce que la religion?* Paris, 1850, p. 487..

[2] « Rien de pareil à ce qu'on appelle religion de l'humanité ne pourra jamais exclure d'une manière durable l'idée d'une puissance dont l'humanité n'est qu'un mince et fugitif produit, qui était avant l'humanité, et continuera d'être quand l'humanité aura cessé d'exister. » Herbert Spencer, *The study of sociology*, dans la Collect. Internat., Londres, 1875, p. 311.

Si maintenant nous considérons dans l'homme non seulement le côté intellectuel comme nous l'avons fait jusqu'ici, mais aussi le côté *émotionnel*, pour nous servir d'un mot emprunté aux philosophes anglais contemporains, nous arriverons aux mêmes résultats d'une manière encore plus évidente. Car l'homme ne pense pas seulement, il sent et il aime, il imagine, il veut; le vrai ne lui suffit pas, il cherche le beau dans son idéal et le bien dans sa perfection. Le beau et le bien sont unis au vrai et se confondent avec lui originairement. Mais devant la raison humaine il n'y a pas identité entre eux. De même les facultés qui nous rendent capables d'y atteindre, ont ensemble d'étroites relations, sans être une seule et même chose; elles ne sont pas exactement proportionnées en étendue, ni toujours en harmonie, parfois même elles peuvent se trouver en opposition et en conflit. Nous laisserons de côté quelques problèmes de morale non moins effrayants que ceux indiqués plus haut, et qui se dressent devant l'esprit de l'homme et le poursuivent incessamment; ainsi, par exemple, l'origine du mal sur la terre. Mais à qui y regarde bien, il paraît d'une suprême importance d'établir la règle et la sanction morale de nos actions. Parmi les préjugés qu'il appelle antithéologiques et qu'il regarde comme des obstacles au progrès de la sociologie, M. Herbert Spencer compte l'affirmation qu'avec la seule raison on puisse trouver un guide et une règle de conduite dans la vie privée et dans la vie publique, et former un code de morale suffisamment efficace[1].

Il est certain que tout l'ancien matérialisme, et la doctrine qu'on appelle aujourd'hui le positivisme, ont été jusqu'à présent inhabiles à nous donner le guide et la règle de nos actions; et si, par un suprême effort, ils parvenaient à les découvrir, la sanction qu'il faut pour nous faire préférer la justice à notre utilité et à notre plaisir, leur manquerait toujours. Les passions ne se laissent pas enchaîner par la théorie positiviste, et cependant elles ont une place considérable dans la vie de chaque jour. Le sentiment de la beauté ne rentre pas non plus dans son cadre. C'est pour moi une objection

[1] Herbert Spencer, *The study of sociology*, ibid., p. 303.

formidable contre le positivisme, qu'il soit impuissant à ce qui honore et embellit le plus l'humanité. Comment prétendre en même temps remplacer tout dans le monde? Il est donc nécessaire de remonter jusqu'à un élément surnaturel, perfection de tout bien, idéal de toute beauté, but de nos aspirations. Sans lui, seraient bannis de l'humanité l'enthousiasme de l'art et le sacrifice de soi-même, c'est-à-dire les formes les plus hautes du sentiment et de la morale.

Peut-être prétendra-t-on que les faits relevés par nous n'ont pas un caractère universel, mais particulier et sont propres seulement à certains temps et à certains lieux. Avant tout il serait à propos de se demander, si dans l'histoire entière, ancienne et moderne, dont la connaissance est arrivée jusqu'à nous, on rencontre quelque tribu complètement destituée de tout sentiment religieux. La question ne semble pas encore résolue, car parmi les voyageurs et les géographes, les uns affirment, les autres nient. Mais, des études les plus récentes et les plus attentives, ressort la conclusion suivante : toutes les peuplades que l'on a pu examiner avec quelque soin et connaître un peu à fond, ont une certaine notion religieuse, une croyance, tout au moins rudimentaire, à des êtres d'une nature spirituelle. La science en est là aujourd'hui, mais on ne peut affirmer, d'une manière absolue, qu'il n'existe pas dans le monde une peuplade dépourvue de cette notion ; encore moins que toutes celles mentionnées dans l'histoire, ou dont il reste des vestiges, aient à quelque degré, un élément d'idée religieuse [1].

Néanmoins dans l'état actuel de la science, il est permis de considérer le sentiment religieux comme se manifestant, dès la période primitive et sauvage, chez tous les hommes que l'on a examinés attentivement, et ainsi nous pouvons en induire, jusqu'à preuve contraire, qu'il est inné dans l'homme et révèle une qualité fondamentale propre à se développer, à se perfectionner, à se modifier;

[1] Tylor, *La Civilisation primitive*, traduit de l'anglais, vol. I, p. 11. Il insiste sur ce point, qu'une croyance religieuse existe chez toutes les peuplades que nous avons pu bien connaître, tandis que l'on tire l'induction contraire de tribus antiques que nous ne connaissons pas directement, ou de tribus modernes que nous connaissons d'une manière imparfaite.



aucun argument de fait ou d'analogie ne nous donne à croire que cette faculté puisse un jour être totalement supprimée. Et si l'on parvenait à découvrir quelque tribu sauvage absolument dépourvue de toute notion spiritualiste et religieuse, il resterait encore vrai que ces idées se développent et grandissent, dès que l'homme passe à un état individuel et social moins imparfait.

On insiste pourtant sur ce point. Si l'on admet comme exact ce qui vient d'être dit, si l'on ne nie même pas que le sentiment religieux soit très vif, surtout, aux époques primitives, on prétend que le progrès de l'humanité consiste précisément à s'en détacher et à lui substituer les idées scientifiques. La religion ferait l'office des cotylédons, qui nourrissent la plante dans son premier germe et avant qu'elle ait pris la force de tirer par elle-même, du sol et de l'atmosphère, les sucs qui lui permettront de vivre de sa vie propre. Ainsi d'après cette opinion l'humanité traverse d'abord une période théologique, qui serait comme son enfance, pour entrer ensuite dans l'ère métaphysique, correspondante à la jeunesse, et s'établir enfin dans l'âge positif, celui de la virilité, où la science par elle seule suffit à remplir l'esprit humain, et à conduire l'individu et la société à la plus grande somme de bien et à la plus haute perfection[1].

Mais si ce que nous avons dit est vrai, il reste démontré que la science ne pourra jamais donner à l'esprit cette complète satisfaction qu'il recherche, parce qu'elle ne pourra jamais tout expliquer, et qu'au delà de son domaine, il y en aura toujours un autre, celui de la religion, où elle ne pourra pénétrer. Elle est impuissante aussi à apaiser dans l'âme la soif du beau et du bien, parce qu'elle est impuissante à représenter l'idéal de la bonté et celui de la beauté. Les anciens distinguaient soigneusement entre science et sagesse, celle-ci plus vaste et générique, puisqu'en même temps qu'elle embrasse l'autre, elle s'applique au développement complet et régulier de toutes les facultés. Cette distinction reviendra

[1] Voir *Auguste Comte et le positivisme.*

toujours, en dépit de toutes les subtilités, parce qu'elle est fondée sur le vrai :

Naturam expellas furca tamen usque recurret[1].

La division de l'histoire en trois époques, théologique, métaphysique et positive, est donc une hypothèse *a priori,* imaginée pour le besoin de la cause, bien plutôt qu'une induction rigoureusement tirée des faits. L'histoire, en effet, nous présente des périodes où dominent véritablement l'idée et le sentiment religieux, auxquelles, dès la plus haute antiquité, en ont succédé d'autres où les âmes sont en proie au doute, puis d'autres encore, où les croyances religieuses ont fini par disparaître. Et, chose digne de remarque, plus la religion positive perdait de son crédit, plus allait croissant la fureur des préjugés et des superstitions, comme si l'homme, travaillé et poussé par le besoin de croire à un surnaturel, en cherchait les traces perdues dans les phénomènes les plus ordinaires de la nature. Les premiers siècles de l'ère chrétienne, nous offrent ce spectacle, quand le paganisme avait perdu toute force persuasive, et que le christianisme était encore caché au fond des catacombes, et dans le cœur d'un petit nombre d'élus[2]. Et peut-être cette folie maladive qui, à la fin du siècle dernier et dans le nôtre, a fait courir tant de gens aux miracles du mesmérisme et du spiritisme, n'était-elle pas autre chose. Il est certain qu'après avoir détruit la forme religieuse, sous laquelle jusqu'alors s'était manifestée la foi générale, et rompu le fil de la tradition, après avoir éteint en lui-même l'espérance de l'avenir, et par suite la responsabilité du passé, l'homme demeure épouvanté de son propre ouvrage, la terre lui apparaît comme une prison cruelle, la nature, son éternelle ennemie, lui prodigue d'inutiles tourments, et nourrit d'illusions sa vanité présomptueuse[3]. Ainsi, le scepticisme et les subtilités mystiques les plus raffinées se rencontrent, venant de deux chemins contraires.

[1] Horace, *Epîtres*, liv. I, X, v. 24.
[2] Voyez la satire VI de Juvénal, v. 511 et suiv., et Benjamin Constant : *De la Religion considérée dans sa source, ses formes, et ses développements*, t. I, chap. II.
[3] Les poètes ont décrit cet état de l'âme. Voyez Byron et Leopardi.



Cependant, après un travail de plusieurs siècles parfois, la religion refleurit sous une forme nouvelle, mais avec une égale puissance pour dominer les esprits et échauffer les cœurs. L'histoire nous fournit donc bien l'exemple du déclin et de l'extinction d'une forme religieuse déterminée, mais nulle part la preuve que le sentiment religieux lui-même soit en décadence progressive, et menacé de disparaître jamais. En effet, si la tendance rationnelle restreint le domaine du surnaturel, elle n'en détruit pas l'essence.

Il nous reste à considérer la religion, non plus dans ses rapports avec l'homme isolé et en quelque sorte avec l'unité cellulaire, mais avec l'organisme entier comprenant un grand nombre d'hommes, en d'autres termes avec la société civile. La religion influe-t-elle sur la marche de la société ? Concourt-elle au progrès des peuples ? Les anciens n'en doutèrent pas, et quelle que fût leur philosophie, ils regardèrent la religion comme nécessaire et des plus efficaces au bien et à la prospérité des peuples. On le voit ainsi dans la *Politique* d'Aristote, dans la *République* et dans *les Lois* de Platon; Epicure lui-même écrivit sur la religion, et il exhorta les citoyens à la vénération envers les Dieux. Cicéron [1], c'est incontestable, y revient dans tous ses écrits, et Tacite décerne à Numa cet éloge, d'avoir étroitement uni le peuple avec la religion [2].

Ne parlons pas du moyen âge dans lequel l'idée religieuse domine tout; mais, après la Renaissance, les hommes d'État les plus positifs, comme Machiavel et Guichardin, firent de la religion le fondement principal des républiques et des empires, et la regardèrent comme tellement nécessaire que, sans elle, manquait dans les sociétés ce qu'il y a de vital et d'essentiel [3]. Tout le système juridictionnel, dont nous avons parlé au chapitre premier, a sa racine dans cette pensée que l'union étroite des

[1] Cicéron, *De natura Deorum*, liv. I, XLI. Sénèque, *De beneficiis*, liv. IV, XIX.

[2] *Numa religionibus et divino jure populum devinxit*, Tacite, Ann., liv. III, XV.

[3] Voyez Machiavel, *Discorsi sopra la prima decadi Tito Livio*, chap. XI jusqu'au chap. XV. Guichardin, *Considerazioni sui discorsi di Machiavelli*, l. I des œuvres inédites publiées à Florence en 1857, et suiv., et passim.

hommes avec Dieu peut seule maintenir la bonne organisation d'un peuple. Enfin, les hommes d'État et tous ceux qui ont une part dans le gouvernement de la chose publique, regardent aujourd'hui encore comme une règle indiscutable, la nécessité de la religion pour le bonheur des nations. Je me rencontre une seconde fois ici avec M. Herbert Spencer. Refuser à la religion le caractère de facteur normal et essentiel de la civilisation dans la société humaine, c'est, d'après lui, un préjugé anti-théologique, contraire à la science de la sociologie[1].

Néanmoins, tout le monde n'est pas de cet avis, et l'un des écrivains les plus remarquables de notre temps, M. Buckle[2], prétend démontrer que les influences morales, y compris la religion, ont une très petite part au progrès de la civilisation. Voici comment il raisonne : la religion et la morale sont limitées en principe et en fait ; en principe, elles ne changent ni ne progressent ; en fait, chaque homme en naissant doit recommencer à nouveau son apprentissage pour son propre compte, ses bonnes actions atteignent immédiatement leur plénitude ; donc, si elles peuvent avoir un effet sur l'individu pris isolément, elles n'en ont aucun sur la société. Au contraire, la science n'a pas de bornes dans ses découvertes et dans ses applications à l'industrie ; les vérités accumulées par elles se superposent successivement et se transmettent de génération en génération, de sorte que chaque homme commence où l'autre s'est arrêté, et, profitant de toutes les choses trouvées avant son arrivée dans le monde, il y en ajoute de nouvelles, et les transmet à ceux qui viendront après lui.

Et, quasi cursores, vitæ lampada tradunt[3].

Or, pour emprunter un exemple à la mécanique, de deux forces dont il s'agit de mesurer l'effet, si l'une est constante, et l'autre en augmentation continue, à la longue évidemment, celle-ci de-

[1] Herbert Spencer, ouvrage cité, p. 313.

[2] Buckle, *History of civilisation in England*. Nouvelle édition, Londres, 1868, vol. II, p. 168 et suiv., 228, 253 à 266 et passim.

[3] Lucrèce, liv. II, v. 77.



viendra dominante, tandis que l'efficacité de l'autre finira par disparaître.

Telle est l'argumentation de M. Buckle. Selon moi, la comparaison manque de justesse. Si deux éléments sont nécessaires pour produire un effet, que l'un grandisse constamment et que l'autre reste stationnaire, cela ne fait rien à l'affaire; tous les deux sont voulus, et leur importance ne se mesurera pas d'après leur force relative. Il ne faut appliquer à la morale les lois de la nature physique qu'avec beaucoup de circonspection; mais enfin, si l'on veut des comparaisons appropriées à notre cas, nous en trouverons dans la chimie sinon dans la mécanique : il suffit de se rappeler qu'une étincelle fait éclater des monceaux de poudres, et qu'avec un peu de levain, des masses considérables de liquide entrent en fermentation.

Mais laissons ces métaphores, propres plutôt à obscurcir un sujet qu'à le mettre en lumière. Il y a à répondre à M. Buckle, d'abord que les deux forces sont essentielles au progrès de la civilisation, et qu'on ne peut se passer ni de l'une ni de l'autre. M. Buckle lui-même le reconnaît explicitement, quand il dit que l'histoire d'un peuple serait incompréhensible, si son progrès allait croissant avec ses vices, ou encore si l'homme gagnait en vertu, à mesure qu'il devient plus ignorant. On a peine à imaginer que d'une pareille affirmation, l'auteur ait pu déduire la conclusion rapportée plus haut. Cet esprit, d'ailleurs si pénétrant, n'hésite pourtant pas à la formuler. Des deux éléments, dit-il, qui concourent au progrès de l'espèce humaine, l'élément scientifique étant le plus puissant, c'est lui qui imprime le mouvement, et il ne peut être qu'accidentellement troublé dans son action, par l'élément moral, tout à fait secondaire [1].

En outre, ajoutait-il, les instincts des hommes sont divers et parfois opposés; le sens vertueux des uns est donc balancé par les inclinations mauvaises des autres, les passions sont en antagonisme entre elles, et se font équilibre. Si l'on regarde à la lumière

[1] Parlant de l'agent intellectuel, il dit formellement qu'il est le *moteur réel.*

de l'histoire, l'ensemble des actions humaines résultant de causes morales, il est aisé de voir qu'en moyenne elles se compensent et s'éliminent et qu'elles sont en définitive déterminées par la somme du savoir. Rien ne prouve, selon lui, qu'aucun changement durable se soit produit dans la proportion du nombre des bons à celui des méchants, ni qu'il y ait un progrès dans les facultés originaires du genre humain, et par conséquent dans les doctrines ou dans les mœurs.

Cette proposition n'est vraie qu'en partie; prise dans un sens absolu et exclusif, elle est fausse. Elle résulte de cette hypothèse défectueuse, que l'élément moral et religieux n'est progressif ni en théorie, ni en pratique, et qu'ainsi il est infiniment moins efficace que la science, toujours grandissante. Mais si l'on considère les choses dans leur essence, il est facile de démontrer que la religion, pas plus que la morale, n'est immuable et qu'elle aussi se perfectionne et se développe. Son degré d'efficacité parmi les hommes varie selon la manière dont elle leur est présentée et selon l'intensité du sentiment qu'elle fait naître. Son application aux diverses conditions de la vie et de la société, devient de jour en jour plus générale. Enfin le sentiment du juste et de l'honnête se répand de plus en plus largement dans les masses. Il faut tenir compte de ces faits, pour bien juger l'ensemble des actions humaines [1].

Je dis d'abord que l'élément moral (et il faut toujours entendre par là l'élément religieux comme y étant compris) n'est pas constamment égal et identique à lui-même, mais qu'il se développe et progresse. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire pour se convaincre que d'une époque à une autre, la règle des devoirs et des droits est allée se purifiant et se précisant. Toutes les études des voyageurs et des philosophes établissent combien, chez les tribus sauvages, l'idée de justice est rudimentaire et l'idée religieuse mêlée de superstitions. Les vers de Lucrèce et d'Horace [2]

[1] Voyez le remarquable discours lu à l'Institut de Venise le 15 août 1876, par M. L. Luzzatti, et qui a pour titre : *La loi d'évolution dans la science morale.*

[2] Lucrèce, liv. V, v. 923 et suiv. — Horace, *Satires*, sat. 3, v. 99 et suiv.



sur les origines du genre humain semblent confirmés par les découvertes les plus récentes sur l'homme primitif. Parfois la différence dans la qualité des idées morales n'a pas besoin de longs intervalles pour se marquer. Il suffira, par exemple, de prendre les deux poèmes attribués au même homme, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, pour constater combien, dans les temps décrits par le second de ces poèmes, les idées et les sentiments moraux avaient varié depuis l'époque de la guerre de Troie. L'adoration des idoles, le polythéisme grec et romain et l'idée d'un Dieu unique et créateur; l'esclavage, le servage et la liberté individuelle; la promiscuité des sexes et la famille, représentent des différences immenses et des pas gigantesques dans la marche en avant de l'humanité et l'on pourrait presque dire que son essence en a été modifiée. Le Christianisme a certainement transformé la morale en grande partie, et répandu sur le monde des idées nouvelles et fécondes, jamais entendues jusqu'alors.

Quelques-uns le nient, je le sais, et l'on a écrit un livre : *Des vérités chrétiennes avant le Christianisme*. Nous ne pouvons y consentir. Pour nous, il est le soleil éclatant dont la philosophie et les sectes religieuses de l'antiquité n'ont été que l'aurore. Mais admettons la similitude. Elle prouverait donc que la même morale, selon le degré de son intensité, et la manière dont elle est annoncée, a des aspects bien divers. Supposons pourtant que toutes les idées chrétiennes se trouvent, non pas seulement en germe, mais explicitement contenues dans quelque livre sacré de l'Inde ou de la Chine, dans les maximes de Pythagore, les dialogues de Platon, les doctrines des Stoïciens, des Esséniens, des Thérapeutes, qui précédèrent le Christ. Mais réunir ces maximes, les coordonner, donnant à chacune l'importance qui lui appartient, et les faisant découler les unes des autres, n'est-ce pas transformer, vivifier et renouveler pour ainsi dire la doctrine? Il est donc bien vrai que l'Evangile est apparu dans le monde antique comme la bonne nouvelle, comme chose hors de toute attente et de tout espoir. Et l'on peut dire ainsi que la morale et la religion se perfectionnent non pas seulement dans la nature de leurs pré-

ceptes, mais par le degré de valeur qu'elles acquièrent sur les esprits.

Si même les maximes fondamentales étaient toujours les mêmes et d'une égale splendeur, leur passage de la spéculation à la pratique est à lui seul un fait immense, et la manière dont elles sont acceptées influe, il n'y a pas à le nier, sur la vie individuelle et sociale. A quoi servait, par exemple, la proclamation de l'égalité des hommes par Pythagore, si la servitude subsistait dans sa forme la plus dure, si elle était sanctionnée par les institutions publiques, acceptée et justifiée comme de droit naturel, par les plus grands philosophes, et par Aristote lui-même ? A quoi servait, dans de courts instants et comme par éclairs, de désigner la femme au respect des citoyens, si la femme antique était en réalité et universellement considérée presque comme une chose ? L'Evangile lui-même, qui mettait en lumière et exaltait certains devoirs et certaines vertus, ne fut compris qu'après un long espace de temps, et l'on peut dire que son esprit n'a pas encore aujourd'hui complètement pénétré dans les idées et dans les institutions. Depuis deux siècles à peine ses préceptes commencent à s'introduire dans les relations internationales, et de simples conséquences logiques de principes bien anciens semblent des inventions toutes nouvelles. J'ai été souvent frappé de voir comme certaines doctrines évangéliques n'ont jamais été exprimées avec autant d'évidence et de suavité, même dans les livres ascétiques du moyen âge, que dans la prose et dans les vers de deux de nos contemporains, Alexandre Manzoni et Silvio Pellico. Ainsi donc, que l'on regarde si l'on veut les maximes fondamentales de la morale comme étant de la plus haute antiquité et immuables en elles-mêmes, il restera toujours vrai que leur splendeur, leur empire sur les esprits, leur application à toutes les circonstances de la vie, au droit privé, public et international, sont l'œuvre des siècles, et qu'en cela comme en tout autre branche de la civilisation, il peut y avoir progrès.

Mais pour juger les sociétés humaines, il y a un autre élément à considérer, c'est la plus ou moins grande diffusion, dans les masses, du sens du juste et du divin. Les préceptes en effet pour-

raient être vrais, clairs, profonds, efficaces, mais n'avoir atteint qu'un petit nombre d'hommes. Or, pour qu'un peuple puisse se dire civilisé, il faut que la moralité y soit largement et universellement pratiquée. On l'a dit, et non sans raison, chez les nations orientales, la plénitude de l'humanité existait dans un homme ou dans un très petit nombre d'hommes, élevés sans mesure, bien au-dessus du niveau général; dans la Grèce et à Rome, elle fut l'apanage d'une classe de citoyens, à l'exclusion de la multitude; mais dans le monde moderne, elle tend à se réaliser chez tous. Qu'est-ce que cela, sinon un progrès de la morale? Progrès dont on pourrait difficilement assigner les limites, parce que l'amour du bien est susceptible de s'étendre dans un cercle toujours plus large d'hommes, qui apprennent à le connaître, s'y attachent spontanément, et en font la règle de leurs actes. Lorsque chez un peuple, cette manière d'être passe en habitude, il se forme comme une atmosphère morale qui rend plus facile l'accomplissement de la justice et l'exercice de la vertu. Et si la théorie de l'hérédité, qui essaie aujourd'hui de se rajeunir sur des bases scientifiques, est vraie, si le mot du poëte : « *Fortes a fortibus nascuntur et bonis*[1] » trouve sa confirmation dans la physiologie, quelle espérance ne s'ouvre pas devant les nations à venir, et comment nier qu'il y aurait là aussi cette accumulation de forces, transmises de génération en génération, *desideratum* de l'écrivain dont nous discutons les idées.

Ces observations prouvent que la religion et la morale progressent, elles aussi, de plusieurs manières, par la qualité et le degré des doctrines, l'intensité du sentiment avec lequel elles sont annoncées et reçues, leur application à toutes les circonstances de la vie privée et publique, leur diffusion sur un nombre d'hommes toujours plus grand. Sans doute, l'élément scientifique a plus d'étendue et une plus grande facilité de se maintenir, de s'accumuler et de se transmettre ; aucune limite ne l'arrête ; il peut se développer et se communiquer indéfiniment, au bénéfice de l'humanité. L'élément religieux et moral procède avec plus de

[1] Horace, *Odes*. Liv. IV, ode 4°.

lenteur ; il a des temps d'arrêt, et même de recul. Mais, à certains moments, il règne en maître, à son tour, il enflamme et traîne après lui tout un peuple. Ce sont les moments héroïques de l'histoire [1].

En fait, quiconque étudie le passé, rencontre des époques que la science peut avoir indirectement préparées de longue main, mais où elle n'a aucune action immédiate et directe. Celles où se font jour un mouvement spontané des esprits, une force inattendue, un enthousiasme non raisonné, et qui semble pourtant envahir tout un peuple et lui donner une vie nouvelle. Alors s'accomplissent les plus grands changements dans la constitution de la société : l'affranchissement des classes opprimées, la revendication de l'indépendance nationale, la naissance de religions nouvelles ou la réforme profonde des anciennes. Le développement de ces faits s'éloigne complètement de la méthode scientifique.

M. Buckle, pourtant, s'efforce de montrer, par des exemples spécieux, que les progrès qui nous paraissent le plus clairement dus à l'influence religieuse et morale, ne sont que les conséquences, peu observées jusqu'alors, des progrès scientifiques. Voilà un homme bien né et aimant le bien ; s'il a une fausse idée du devoir, il fera, en toute sécurité de conscience, beaucoup de mal, et bien plus que n'en ferait un homme indifférent aux principes de la morale. Témoin ceux d'entre les empereurs romains, et ce furent les meilleurs peut-être, qui persécutèrent les chrétiens. Commode et Héliogabale, au contraire, bas et perfides, la honte et le mépris du monde par leur vie, laissèrent en paix la nouvelle secte religieuse. Témoin encore, dans les temps modernes, et d'une manière plus évidente encore, l'Inquisition, établie et dirigée par des hommes très saints dans leur vie, et qui, pourtant, immolaient

[1] Dans un discours publié par M. Messedaglia sur quelques questions de statistique théorique (Rome, Lœscher, 1880), l'auteur parle de la loi anthropométrique établie par Quetelet, d'après laquelle « les variations humaines ont lieu dans des limites d'autant « plus resserrées qu'il s'agit d'organes plus nobles et plus essentiel à l'existence. » M. Messedaglia s'efforce d'étendre cette loi au monde moral. Il la recommande à l'étude des statisticiens, comme étant fort probable, et il la formule de cette manière : « Dans les « différents ordres de faits ou de rapports, les éléments les plus essentiels sont en géné- « ral les plus stables ; mais chacune de leurs variations a une importance comparative- « ment très grande. » (N. D. T.)

sans pitié d'innombrables victimes, croyant ainsi glorifier Dieu. Seule, la culture intellectuelle et l'introduction, grâce à elle, d'un certain scepticisme, font diminuer la persécution religieuse, et finissent par y mettre un terme. D'autre part, les découvertes scientifiques ont plus servi à la conservation de la paix, ou pour mieux dire, à la diminution de la guerre, que toutes les prédications morales. Ainsi, les vérités mises en lumière par l'économie politique, ont dissipé les prétendues rivalités d'intérêts entre les nations, et fait disparaître une des causes les plus puissantes d'inimitié entre elles. L'usage de la vapeur, comme puissance motrice, par la facilité des voyages et des relations de peuple à peuple, a dissipé ces préjugés séculaires qui, à chaque instant, réveillaient les haines et les convertissaient en hostilités déclarées. Enfin, les perfectionnements apportés aux engins de destruction, ont rendu les guerres plus courtes et moins cruelles.

J'admets en partie ces assertions, et celle-ci surtout, que les malheurs publics et privés ont pour cause principale l'ignorance et l'erreur ; mais je ne les accepte pas toutes. L'argument tiré des empereurs romains n'est pas concluant, la persécution n'étant pas un effet exclusif de l'ignorance inconsciente, mais aussi de la violence et des passions ; il y en a un autre exemple dans cette période de la Révolution française qu'on a appelée *la Terreur*. L'économie politique, sans la morale, peut bien éteindre d'anciennes causes de discorde, mais elle en fait naître de nouvelles dans la société. A la place des vieilles rancunes du système mercantile et de la balance du commerce, nous avons la guerre du travail contre le capital et les menaces sans frein du socialisme. Les relations multipliées avec les peuples corrompus peuvent en faire prendre les vices, comme elles transmettent parfois les épidémies. Ainsi, le commerce apporte aux Chinois l'opium, mortel aux facultés intellectuelles et aux forces physiques ; il donne aux tribus indiennes les liqueurs, qui leur brûlent les entrailles et les empoisonnent. Non que l'opium et les liqueurs soient choses mauvaises en elles-mêmes, mais elles le deviennent par l'abus, et le commerce fait ici œuvre de séduction malfaisante. Enfin, s'il est vrai que les

guerres sont moins fréquentes, il faut en chercher la raison dans des causes multiples, différentes de celles alléguées, et qui tendent à diminuer, à adoucir cet état de continuelle hostilité, propre au moyen âge; mais la découverte d'un engin meurtrier ne peut avoir d'autre effet direct que de rendre les guerres plus terribles, et d'une manière indirecte seulement, plus rares.

Si l'on accepte même pour exact ce que l'on soutient ici, il me semble que les exemples cités démontrent simplement la très grande influence de la connaissance du vrai sur la pratique du bien, ce que nous n'entendons certainement pas contester. Nous nions seulement la prépondérance absolue d'un élément sur l'autre, pour le bien-être de l'homme et le progrès de la civilisation. Il faut considérer en effet pour avoir traité la question à fond, que la culture de l'intelligence et la connaissance des lois naturelles, dépourvues du sentiment de la justice, peuvent devenir un instrument funeste aux autres hommes. Cela s'est vu trop souvent, et notre poète a exprimé cette pensée quand il a dit :

> Chè, dove l'argomento della mente
> S'aggiunge al mal volere e alla possa,
> Nessun riparo vi può far la gente [1].

De tous les documents recueillis sur l'homme primitif, M. Spencer conclut que la cruauté n'est pas le fait ordinaire des tribus les plus ignorantes; mais de celles déjà un peu plus dégrossies [2]. On ne peut en tirer un argument général et affirmer que ces tribus soient déchues d'un état de primitive innocence. Ce fait prouve cependant que la moralité ne suit pas nécessairement le progrès des facultés intellectuelles, dont le développement pousse au contraire, dans certains cas, à une brutale férocité. D'autre part l'histoire nous offre des exemples de nations, injustement opprimées et exterminées par d'autres, supérieures en force, non en science ou en civilisation. Dans la lutte pour l'existence, décrite aujourd'hui comme un des phénomènes constants et décisifs de la nature et

[1] « Lorsque les dons de l'esprit s'ajoutent à la méchanceté et à la puissance, il n'y a plus de défense pour le monde. » Dante, *Div. Comédie*, Enfer, XXXI, vers 55 et suiv.

[2] A. Spencer, *Principes de sociologie*, (Paris), vol. I, chap. VI.

de la société, les forts restent victorieux; l'élément scientifique n'a donc pas l'efficacité exclusive qu'on lui prête. Les barbares, comme le dit Botta, n'écoutaient pas les raisons des sophistes, ils les frappaient de leurs piques. Et l'on ne peut nier que l'instruction et la culture fussent plus répandues sous l'empire Romain que dans les siècles de la République; mais le vice et la mollesse avaient à ce point énervé les âmes, que l'empire ne put résister aux causes de dissolution qu'il portait en lui, et aux hordes envahissantes du Nord. Nous l'avons fait remarquer déjà, à la fin du xve siècle et au commencement du xvie, l'Italie offrait au monde un merveilleux spectacle de culture et de civilisation : elles disparurent pourtant en peu d'années, comme un édifice qui s'écroule, miné dans ses fondements.

Un autre aspect encore de l'étude à laquelle nous nous livrons serait de rechercher l'influence du progrès moral sur la marche de la science. De même que la sincérité et le désintéressement aident à la découverte et à la contemplation du vrai, de même la vanité, la cupidité et la mauvaise foi en détournent et engendrent les sophismes, non seulement chez un homme, mais dans une classe entière d'hommes et pour toute une époque; et ainsi l'on peut dire que le progrès des sciences trouve aide et appui dans les habitudes morales, dommage et résistance dans leurs contraires. Il y a une rectitude de pensée qui vient de la droiture du cœur : c'est là une vérité profonde. Enfin, si nous considérons le contentement intérieur vers lequel chacun de nous est porté comme vers sa fin véritable, qui ne voit que la science ne peut suffire à elle seule à le donner? On trouve, chez les anciens comme chez les modernes, ce sentiment que la science est une source de douleurs et d'angoisses. Dans l'*Ecclésiastique* de Salomon aussi bien que dans le *Faust* de Gœthe, on voit éclater la contradiction entre le savoir et le contentement de l'âme; on dirait que le savoir séparé de la morale, entraîne l'homme aux abîmes. Et ce qui est vrai de l'individu pris isolément, l'est aussi des nations.

Mais revenons au point d'où cette longue digression nous a éloignés. Je voulais faire voir que la religion est un élément essen-

tiel de l'homme et de la société, que la science ne pourra jamais l'arracher complètement de notre cœur, ni remplir à elle seule nos aspirations. C'est pourquoi je ne puis non plus me ranger à une doctrine très différente, dans ses vues et dans ses principes, de celles que nous avons discutées jusqu'à présent. Elle consiste à regarder l'art et la religion comme deux fonctions essentielles de l'esprit, distinctes l'une de l'autre, pour un temps seulement, en quelque sorte pédagogiques, et destinées à introduire l'homme dans la philosophie, laquelle doit finir par tout embrasser et tout expliquer et sera un jour à la fois science, art et religion[1]. Pour moi, ces trois éléments sont innés et seront éternels, aussi longtemps du moins que l'homme sera ce qu'il est sur cette terre. Ils ont quelque chose d'essentiellement conforme à notre nature, et d'irréductible entre eux, de telle sorte qu'aucun progrès ni aucun recul ne peut en effacer les différences.

Enfin, il convient de noter qu'un certain degré de développement dans chacun d'eux est nécessaire au développement des autres. De même que l'intelligence ne peut être mise en œuvre si le corps manque de nourriture, de même, en dehors de certaines connaissances, il n'y a ni moralité, ni religion, sans lesquelles, à leur tour, la société ne subsisterait pas et toute culture serait impossible. La civilisation, pour être réelle, exige donc, dans l'individu et dans la société, une juste proportion des trois éléments divers. Cette loi des proportions domine aussi bien l'ordre psycologique et civil que l'ordre cosmique ; si elle est respectée, il y a harmonie et bien-être ; si elle ne l'est pas, il y a lutte et misère. Cependant, chacun des éléments accomplit son progrès d'une manière indépendante, et, quand l'un a marché sans que les autres aient suivi, c'est une cause de conflits. J'ai eu l'occasion de décrire ailleurs les effets de la loi de proportion sur la production et la distribution des richesses[2]; il me serait facile

[1] Si l'on est curieux de voir celle théorie développée à fond, bien que parfois d'une manière bizarre, il faut lire les deux volumes de M. A.-C. de Meis, *Dopo la laurea.* Bologne, 1869.

[2] Marco Minghetti, *de l'Economie politique et de ses rapports avec la morale et avec le droit.* Livre IV.

de les retrouver également dans le sujet actuel, mais il y faudrait tout un livre, et je dois me contenter d'avoir signalé la loi. Il suffit de remarquer qu'à certaines époques de l'histoire un désaccord se manifeste entre la science, l'organisation politique et économique, la morale et la doctrine religieuse dans laquelle les esprits ont été traditionnellement élevés. On voit alors les uns attaquer et fouler aux pieds les anciennes formes comme autant d'absurdités, les autres, au contraire, s'y attacher désespérément, comme à ce qu'il y a de plus sacré et d'immuable. L'agitation règne dans les esprits, l'incertitude dans l'ordre politique. Il semble qu'aucun citoyen ne soit plus à sa place; l'idée nouvelle finira par triompher, quels qu'en soient les partisans : mais, jusque-là, on dirait que les méchants sont victorieux et les bons frappés d'impuissance. La société retrouve son assiette normale et son mouvement régulier, lorsque le sentiment religieux et le sentiment moral, renouvelés et mis en harmonie avec la science et les besoins de la société nouvelle, ont recouvré leur vigueur et leur empire. Si donc, à certaines époques, la notion et le sens en sont obscurcis et semblent perdus, cet état de choses est passager, et, après une éclipse plus ou moins longue, ils reprennent leur splendeur première. Telle est la condition du temps où nous vivons, et c'est pour cela que la séparation de l'État et de l'Église est la seule forme rationnelle et possible, la seule qui offre le moyen de préparer l'avenir.

Ceci m'amène à résumer en de brèves conclusions, la matière du présent livre.

La religion, dans ses manifestations extérieures, dans sa hiérarchie et dans son culte, au commencement, ne fit qu'un avec l'État. Plus tard, le citoyen se distingua du croyant, et, en face de l'État, surgit l'Église, mais leur union fut réputée nécessaire. Dans la pratique, pourtant, l'un ou l'autre domina tour à tour; parfois, il y eut lutte entre eux, plus souvent, traitant de puissance à puissance, ils furent unis par d'étroites relations et des concordats. L'étude de l'histoire européenne, dans ces derniers siècles, nous avertit qu'une autre époque commence, celle de la séparation de

l'État et de l'Église. Cette séparation est la conséquence logique de la liberté religieuse proclamée dans toutes les constitutions modernes. On pourra peut-être la retarder par des lois ou des actes émanant des pouvoirs publics; l'État pourra soutenir encore une Église particulière, il la subsidiera de ses deniers, et cherchera à prolonger la condition actuelle des choses; mais, l'issue ne peut être que celle prédite par nous. La société future aura en ceci ses traits particuliers, qui ne seront pas ceux du passé, et les lois devront s'y adapter. La législation nouvelle n'abandonnera ni les droits de l'Etat, ni ceux de l'individu, mais en même temps, elle garantira à chaque association ou confession religieuse, toute la liberté qui lui est nécessaire pour s'organiser et se développer. Nous nous sommes efforcés d'esquisser les traits principaux de cette législation. Nous avons constaté ensuite, que toutes les objections faites à notre système, dérivent d'une connaissance imparfaite de la réalité présente des choses, ou de l'espoir trompeur, qu'au point où en est le monde, on puisse suppléer au manque de spontanéité et de ferveur dans les âmes, par des remèdes extérieurs, c'est-à-dire de purs expédients. Enfin, tournant nos regards vers les effets de cette organisation, il nous a semblé qu'ils sont dans le sens de la civilisation. Les confessions religieuses vivront investies de droits égaux; en face de l'esprit critique qui les surveille et s'efforce de renverser toute espèce de dogmes, elles devront chercher en elles-mêmes leur raison d'être, et la force de faire des prosélytes. Ce sera, entre elles, à qui déploiera le plus de sagesse et de vertu, la victoire devant rester à celle qui fera le mieux pénétrer dans les âmes son propre esprit, et rendra le plus de services à l'humanité. C'est là notre espérance.

Les croyants sincères, loin de redouter la séparation de l'État et de l'Église, doivent l'attendre, au contraire, avec la confiance que la liberté sera le triomphe de leurs doctrines. Elle ne sera pas non plus repoussée par les amis de la science, car ils savent que rien ne mettra plus obstacle désormais à la liberté de leurs recherches. Mais ceux-là surtout doivent l'appeler de leurs vœux, chez qui le sentiment religieux subsiste et reste vivace, sans qu'aucune des

formes religieuses d'aujourd'hui réponde pleinement aux exigences de leur raison. Ils savent que la protection de l'autorité civile et les expédients politiques sont impuissants à rajeunir la foi, et que, de la conscience libre et spontanée seule, jaillira l'étincelle de vie, destinée à rendre aux générations avides de croire, un symbole autour duquel l'humanité puisse se grouper. Mais le plus haut degré auquel l'humanité puisse atteindre sera toujours l'aspiration vers un idéal suprême qui, sans s'arrêter aux limites de cette vie mortelle, relie l'homme et la société, à la terre, à l'univers et à Dieu.

FIN.

Digitized by Google

TABLE DES MATIERES

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

Digitized by Google

CHAPITRE TROISIÈME

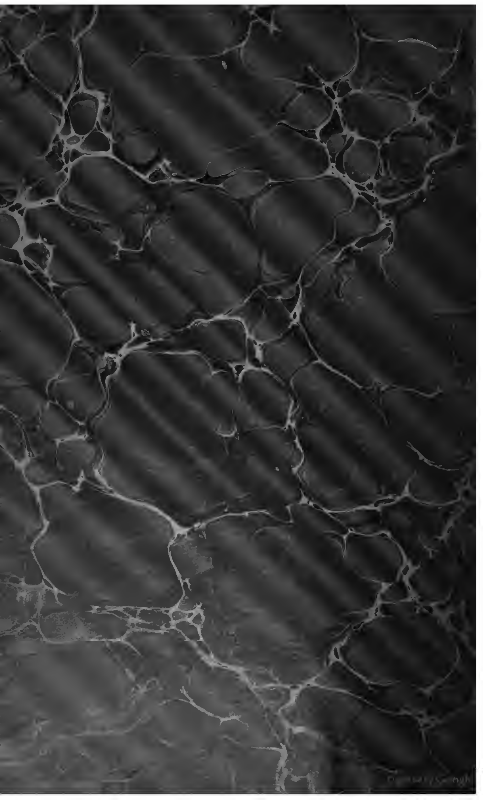
CHAPITRE QUATRIÈME

CHAPITRE CINQUIÈME

Évreux, Ch. Hérissey, imp. — 1181.

Digitized by Google

Digitized by Google




3 2044 012 161 584



Digitized by Google